









Die Staats- und Kirchenlehre Johanns von Salisbury.

Nach den Quellen dargestellt
und auf ihre geschichtliche Bedeutung untersucht

von

Paul Gennrich,
Lic. theol.,
Schlofs Erlaa bei Wien.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1894.

Herrn

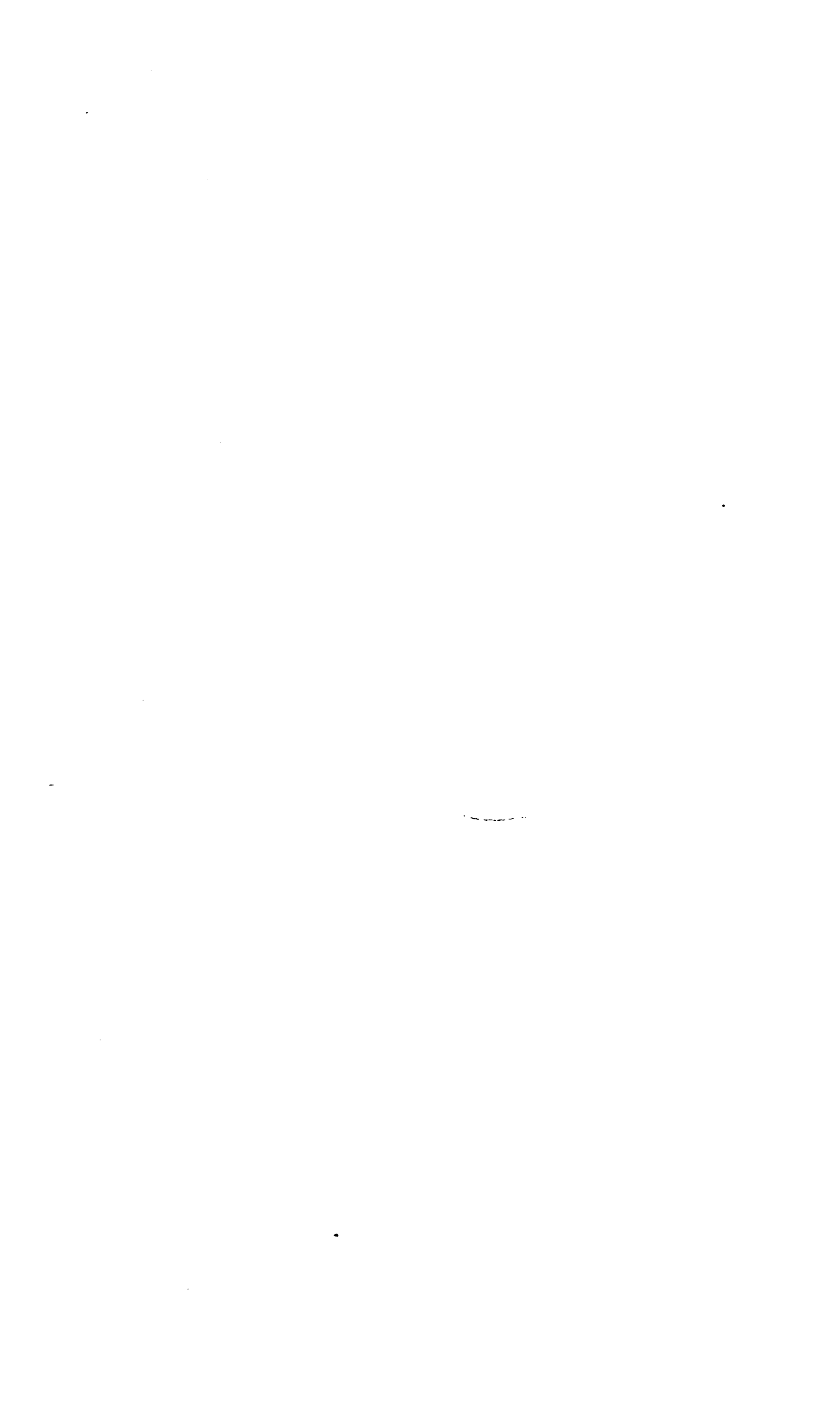
Propst D. Freiherrn von der Goltz,

ord. Professor der Theologie, wirkl. Oberkonsistorialrat

und Vicepräsidenten des evang. Oberkirchenrats

in

dankbarer Verehrung.



Inhaltsverzeichnis.

Seite

Zweiter Teil.

Geschichtliche Bedeutung der Staats- und Kirchenlehre Johanns.

A. Quellen der Lehre.

B. Ihre Stelle in der Entwickelung des gregorianischen Systems.

Einleitung.

Eine der anziehendsten Gestalten des an bedeutenden Männern der Kirche so reichen 12. Jahrhunderts ist Johannes von Salisbury, Kleriker des Erzbischofs von Canterbury, gestorben 1180 als Bischof von Chartres [1]), — ein Charakter, der bis jetzt jeden, der ihm näher getreten ist, zu herzlicher Anteilnahme an seiner Person und seinen Schicksalen gezwungen hat [2]). Das macht: es ist ein Mann, den wir vor uns haben, der spricht und schreibt, wie er

1) Am besten unterrichtet über ihn die ausführliche und vortreffliche Monographie Schaarschmidts, Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie, Leipzig 1862. Sonst sind zu vergleichen die Artikel Wagenmanns in Herzogs „Real-Encyklopädie", 2. Aufl. VII, 59ff.; Stöckls in Wetzer & Welte, „Kirchenlexikon" VI, 1762ff.; R. Paulis in „Zeitschrift für Kirchenrecht" 1881, S. 265ff.; Reuter, Johannes von Salisbury, Berlin 1842; Petersen, Joh. Saresb. Entheticus, Hamburg 1843; Demimuid, Jean de Salisbury, Paris 1873.

2) Schaarschmidt z. B. nennt ihn (a. a. O. 1) „einen der merkwürdigsten Männer des 12. Jahrhunderts"; Höfler (Kaisertum und Papsttum, Prag 1862, S. 74) „eine Zierde des Jahrhunderts, einen redlichen Katholiken und unbefangenen Beobachter"; Pauli (a. a. O. 269) „einen seltenen Mann". Wattenbach (Deutsche Geschichtsquellen II, 374) sagt: „er entfaltet eine so gründliche Geistesbildung und umfassende Belesenheit, daſs ich ihn hier nicht übergehen wollte als das merkwürdigste Beispiel, bis zu welcher Höhe um die Mitte des 12. Jahrhunderts die auf dem Studium des Altertums begründete neue Geistesbildung gelangt war.

denkt und fühlt, ein Mann, dessen Wahlspruch ist: „Wahrheit und Liebe“, dem rechthaberische Streitsucht ebenso fern liegt wie unterwürfige Kriecherei vor den Grofsen der Welt und der Kirche, der, von wahrer Frömmigkeit und Gottesfurcht durchdrungen, sich auch in den Tagen der Not und Leiden kein unziemliches oder haderndes Wort hat auf die Lippen drängen lassen. Fehlt ihm auch die religiöse Genialität eines Bernhard von Clairvaux und der spekulative Tiefsinn eines Hugo von St. Viktor, ja mufs man sagen, dafs er eigentlich schöpferisch auf keinem Gebiete der Philosophie oder Theologie thätig gewesen ist, auch nicht in der ersten Reihe der grofsen, handelnd die Geschicke der Zeit bestimmenden Personen gestanden hat, so kommt ihm doch eine nicht unbedeutende Stelle in der Geschichte seiner Zeit zu.

Es war ja eine Periode noch unvermittelter Gegensätze, in der er lebte, der verschiedenartigsten miteinander ringenden Strömungen im kirchlichen und politischen, im wissenschaftlichen und praktischen Leben. Von dieser Zeit des Ringens und Kämpfens und doch zugleich lebensvoller Entwickelung ist er nicht nur ein reines und treues Spiegelbild; er hat auch an seinem Teile dazu mitgearbeitet, die verschiedenen Strömungen in ein Bett zu leiten, die Gegensätze auf dem Boden einer „sehr reinen Ethik“ zu vermitteln.

Zu dieser Stellung über den Parteien, die er namentlich in der Frage der Universalien einnimmt, befähigte ihn die nach dem Mafse seiner Zeit ungewöhnlich umfassende Bildung, die er sich durch ein viele Jahre langes, eifriges Studium unter Anleitung fast aller hervorragenden Lehrer seiner Zeit angeeignet hatte. In der Kenntnis und in eindringendem Verständnis der heiligen Schrift und der Kirchenväter stand er keinem der Zeitgenossen nach, in der Vertrautheit aber mit den damals bekannten Schätzen des klassischen Altertums, in der Eleganz und dem gefälligen Flufs der Sprache, in dem Reichtum und der Mannigfaltigkeit des

Ausdrucks übertraf er die meisten, obgleich er zwar einen eigenen, originellen, charakteristischen Stil sich nicht zu bilden vermocht hat. Und diese Schätze des Wissens sind kein toter Ballast, den er mit sich herumschleppt, mit dem er gelegentlich prunkt, um seine Gelehrsamkeit zu zeigen, sondern eine mühelos fließende Quelle, die ihm ungesucht unaufhörlich treffende Citate zur Erläuterung und Belebung dessen, was er sagen will, zuführt. Auf das klassische Altertum verweist er besonders gern. Denn er hatte erkannt, daß die Entwickelung des menschlichen Geistes auch in ihm nicht ohne Leitung des göttlichen Geistes sich vollzogen und manche Errungenschaften zutage gefördert habe, deren sich zu bemächtigen auch dem Christen nicht schaden könne, Handlungen und Gesinnungen zeige, deren auch ein Christ sich nicht zu schämen brauche. Alles soll und kann ihm dienen zur Förderung auf dem Wege zu einem wahrhaft sittlichen, Gott wohlgefälligen Leben, das unserm Philosophen der Endzweck alles Studierens und Strebens ist.

Er war lebendig durchdrungen von der Unzulänglichkeit der menschlichen Verstandeskräfte zur Erkenntnis der höchsten Prinzipien, die eben allein dem Glauben zugänglich sind. Darum war nichts ihm verhaßter als der anmaßende Dünkel einer alle Probleme mit subtiler Dialektik meisternden Vernunft, der hohle Wortschwall unfruchtbarer Schulweisheit. Und ein immer wiederkehrender Grundton all seiner Philosophie ist das energische Dringen darauf, daß nur dem Wert beigelegt werde, was dazu diene, die Menschen besser und glücklicher zu machen, den einzelnen wie die Völker auf den Weg einer immer vollkommneren sittlichen Ausgestaltung aller Verhältnisse zu führen.

Wie weit aber war die Zeit, in der er lebte, für sein nach den höchsten Maßstäben prüfendes Auge von diesem Ziele entfernt! Wohin er blickte, namentlich in seinem engeren Heimatlande, waren alle Elemente bürgerlichen und staatlichen Lebens noch in voller Gärung begriffen: überall Übermut und Gewaltthat der Großen, unbändige Fehdelust

der Ritter, Unterdrückung der Bürger und Bauern, Unsicherheit und Käuflichkeit in der Rechtspflege. Die Kirche war in der That, wie sie die Hüterin und Pflegerin des geistigen Erbes der Vergangenheit, des geistigen Lebens der Gegenwart war, so fast allein auch der Hort und die Zuflucht der Unterdrückten, die Vertreterin von Recht und Gesetz gegenüber der unbekümmert um diese rücksichtslos mit Leben und Gütern der Masse des Volks schaltenden Willkür der Mächtigen. Auf sie richtete sich darum der Blick derer, welchen es mit der Besserung der Verhältnisse, mit der Versittlichung des Volkslebens wirklicher Ernst war. Wie mufste doch alles anders werden und sich zum Bessern wenden, wenn das göttliche Gesetz, das die Kirche verkündigte, in Wahrheit das Leben der Völker regelte, wenn die Kirche der belebende und leitende Mittelpunkt des christlichen Staatswesens würde! In der Ausdehnung ihrer Macht über alle Verhältnisse des Lebens ohne Ausnahme sah daher Johannes von Salisbury das einzige Mittel, die Auswüchse zu beschneiden, die Schäden zu heilen, an denen die christlichen Staaten seiner Zeit krankten, sodafs sie in Wirklichkeit werden könnten, was ein Staat sein soll, ein lebendiger Organismus der Gerechtigkeit.

Das ist die Idee, deren Verwirklichung er sein Leben weihte, die er nicht nur mit der ganzen Wärme innerer Überzeugung theoretisch, sondern auch mit hingebender Treue und dem gröfsten Opfermute an der Seite Thomas Beckets handelnd und leidend persönlich, praktisch vertrat. Mit der wissenschaftlichen Entwickelung und Rechtfertigung aber, die er dieser Idee namentlich in seinem Hauptwerke, dem „Policraticus“ [1]), hat zuteil werden lassen, nimmt er eine bedeutsame Stelle ein in der Entwickelung der hierarchischen

---

1) „Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum“, gewidmet dem damaligen englischen Reichskanzler Thomas Becket, 1159 vollendet; vgl über ihn und die übrigen Schriften Johanns Schaarschmidt.

Anschauung über das Verhältnis von Kirche und Staat, die bis jetzt noch nirgends hinreichend beachtet und gewürdigt ist [1]). Das nachzuholen soll im folgenden der Versuch gemacht werden, indem zuerst die Theorie Johanns von Salisbury über Kirche und Staat und ihre gegenseitigen Beziehungen dargestellt [2]) und dann untersucht werden soll, welche Bedeutung ihr im Zusammenhange der mittelalterlichen Lehrentwickelung zukommt.

Wir beginnen damit, im allgemeinen die ethischen Grundsätze unseres Philosophen kurz zu skizzieren.

---

1) Wagenmann a. a. O., 62; Pauli a. a. O., 287; Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht III, 320, weisen darauf hin.

2) Hauptsächlich auf Grund des Policraticus; doch sind auch sein Entheticus, Metalogicus und vor allem seine Briefe (sämtlich bei Migne, Patrol. lat. T. 199), endlich auch seine „Historia pontificalis" (ed. W. Arndt, Monum. German. hist. script. XX, 515—545, vgl. zu ihr Giesebrecht, Sitzungsberichte der Kgl. Bayer. Akademie der Wiss., München 1873, S. 125ff.; „Kaisergeschichte" IV, 408; Wattenbach a. a. O. II, 225f.; Pauli a. a. O., meinen Artikel in „Zeitschrift für Kirchengeschichte" XIII, 4, S. 544ff.) herangezogen.

Erster Teil.

Darstellung der Staats- und Kirchenlehre Johanns von Salisbury.

Wahre Glückseligkeit ist das Ziel, nach dem jedes vernünftige Wesen strebt [1]). Fragen wir aber: „Was ist Glückseligkeit?“ — so erhalten wir zur Antwort: „Es ist die vollkommene Wohlbeschaffenheit des Lebens“ [2]), oder auch nach der Definition Epikurs: „Ein angenehmer Zustand desselben, den auch nicht die geringste Trauer oder der leiseste Mifsklang stört“ [3]). Und wodurch wird allein der Mensch in diesem Leben in solchen Zustand gelangen und in ihm bleiben können? Durch Erkenntnis der Wahrheit und Übung der Tugend [4]).

Unmöglich kann nämlich die menschliche Seele in Dingen der Sinnenwelt Befriedigung finden, durch diese die wahre

---

1) Illud autem, quo omnium rationabilium vergit intentio, vera beatitudo est. „Policr.“ VII, 8, p. 651.

2) „Incolumitas vitae Policr.“ III, 1, p. 477. 478. 479.

3) Die Definition ist richtig, aber der Weg, auf dem Epikur und seine Nachtreter den so definierten Zustand erreichen wollen, völlig verkehrt. „Policr.“ VII, 15, p. 671 ff., vgl. „Entheticus“ v. 527 f., p. 976.

4) Agnitio igitur veritatis cultusque virtutis publica singulorum et omnium et rationalis naturae universalis incolumitas est. „Policr.“ III, 1, p. 479, vgl. 478.

Glückseligkeit erreichen. Das steht schon mit der eigentümlichen Natur [1]) der Seele im Widerspruch: Es ist ja nicht so, daſs entsprechend der Gröſse der körperlichen Dinge, welche die Seele wahrnimmt, auch sie sich ausdehnen müſste [2]), so daſs, da ein Ding am andern sich stoſsen und ihm den Platz streitig machen würde, ein Zeitpunkt eintreten müſste, da nichts mehr in sie hineinginge, sie ausgefüllt wäre. Sondern je mehr sie in sich aufnimmt, für desto mehr hat sie Raum. Die ganze Welt ist zu klein für ihre Gröſse, in ihr schmachtet sie wie in einem engen Gefängnis [3]). Nicht auſser ihr darum, in Gütern der Welt, die dem Wechsel und der Vergänglichkeit unterliegen [4]), nicht im Sinnengenuſs, der doch stets unbefriedigt läſst, findet die Seele ihr Glück, sondern nur in sich selbst, da nur innerlich Erlebtes und Errungenes zum bleibenden Besitz des Menschen wird [5]); — in sich selbst, wenn das göttliche Leben sich in sie ergieſst [6]). Dann lebt sie erst wahrhaft. Denn Gott ist das Leben der Seele, ohne ihn ist sie starr und tot, wie der Körper ohne sie [7]). Zwar die ganze Schöpfung durchwaltet die göttliche Lebenskraft: alles, was ist, ist nur durch die Teilnahme am göttlichen Leben das, was es ist. Aber auſser durch dies in der gesamten Natur allgegenwärtige Lebensprinzip wohnt Gott noch im besonderen

---

1) Das Wesen der Seele beschreibt Johannes nach Platos „Timaeus" (35 A und B) als aus Teilbarem und Unteilbarem gemischt, ihrer ganzen Substanz nach den Verhältnissen des harmonischen und astronomischen Systems entsprechend. „Policr." I,6, p. 401; vgl. Enth. v. 982, p. 986; vgl. Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie II,1, S. 773. 777 ff. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis, p. 333.

2) „Policr." II,21, p. 445.

3) Ibid. VII,16, p. 674.

4) Ibid. VIII,24, p. 815.

5) Ibid. VI,28, p. 632 sq.; VII,15, p. 672.

6) major enim est hiatus mentis quam corporis: et nisi se ipsum Deus infundat omnino nequit impleri. Ibid. VII,15, p. 674.

7) Ibid. III,1, p. 477 sq. „Enth." v. 977—984, p. 986.

Sinne den vernunftbegabten Wesen durch seine Gnade ein [1]). Denn dazu, jenes Ziel zu erreichen, zu dem Gott den Menschen erschaffen hat [2]), teilzunehmen an seiner ewigen Seligkeit, dazu ist der Mensch durch den Sündenfall unfähig geworden. Alle Anstrengung der seitdem verderbten und schwachen Natur, sich zur Erkenntnis des Wahren, zur Übung des Guten zu erheben, ist vergeblich; und der Weg, den sie mit ihren Kräften zu gehen vermag, ist der Weg des Todes, aber nicht des Lebens [3]). Denn wenn dem gefallenen Menschen auch eine gewisse Lust am Wahren und Guten geblieben ist, wenn er auch die Schönheit der wahren sittlichen Güter zu würdigen vermag, so bleiben diese doch für ihn, so wie er ist, ein lockendes Bild, nach dem er wohl unablässig sehnsuchtsvoll seine Hände ausstreckt, das er aber nie erreicht [4]). Alle seine Anstrengungen sind fruchtlos, die ewig erneuten Versuche, das Gute zu thun, werden durchkreuzt und zunichte gemacht durch den ihn wie die gesamte Menschheit bedeckenden Aussatz der bösen Lust,

---

1) Implet autem haec vita omnem creaturam, quia sine ea nulla est substantia naturae. Omne enim, quod est, eius participatione est id quod est. Sed cum sit in omnibus per naturam, sola rationalia inhabitat per gratiam. „Policr." III, p. 478.

2) . . . natura humanae mentis solus Dominus dignior est, et quod omnia haec, quae humanus miratur error, ut homini serviant, ab eo facta sunt, qui hominem fecit, ut aeternitatis et beatitudinis suae participem faceret. „Policr." VIII,12, p. 756.

3) mors siquidem necessarium munus est naturae iam corruptae. Corruptio namque mortis origo est. Ibid. II,27, p. 471.

4) . . . horum inquam dulcedinem sentiens appetit (sc. natura humana) nosse verum, apprehendere bonum et ei, ne dispendium patiatur, firmiter adhaerere. Appetitus enim hic naturaliter a Deo insitus est homini, etsi per naturam sine gratia perficere non possit . . . Ergo quia veram bonitatem, sapientiam, rationem . . . affectat (tamen) indesinenter humana infirmitas, versatur in amore istorum, donec amoris exercitio per gratiam res ipsas, quas desiderat, assequatur. „Metalog." IV,29, p. 933; vgl. „Quos quidem affectus in homine ab initio exstitisse sacrae scripturae designat auctoritas, appetitum scil. iusti et commodi appetitum." „Policr." VIII,5, p. 720.

die ihm angeborene Selbstsucht [1]). Deren Macht mufs erst gebrochen, die menschliche Natur wieder in der ihr ursprünglich verliehenen Reinheit und Kräftigkeit wieder hergestellt werden, ehe sie das von Gott gesetzte Ziel zu erreichen vermag. Und dazu hat Gott selbst, in der Erlösung des Menschen aufs herrlichste sich in seiner Weisheit, Macht und Güte erweisend [2]), der menschlichen Schwachheit seine Hand geboten. Mit hilfreich zuvorkommender Gnade wirkt er selbst in der Seele des Menschen das wahre Leben. Die göttliche Gnade erleuchtet und schärft den Verstand, sie mildert und lenkt die Affekte, sie befreit den Willen aus seiner Gebundenheit durch die Erbsünde, mit einem Wort: sie setzt den Menschen wieder in den Stand, den steilen und beschwerlichen Weg zur Seligkeit zu gehen [3]).

---

1) Die Selbstsucht (amor sui „Policr.“ III,3, p. 480, amor commodi innatus VII,15, p. 672, appetitus commodi VIII,5, p. 720), dem Menschen angeboren (est enim omnibus non tam cognatus quam innatus amor sui, p. 480) ist das Wesen der bösen Lust (concupiscentia, p. 480; cupiditas, VII,17, p. 675; libido, VIII,16, p. 776), von der, wie mit einem Aussatz alle Menschen behaftet sind, nach Erfahrung und dem Zeugnis der heiligen Schrift. Die hauptsächlichste Äufserungsform der Selbstsucht ist der Hochmut, und so: superbia vero radix omnium malorum est mortisque fomentum. „Policr.“ III,3, p. 480; cf. VII,17, p. 675; VIII,1, p. 711; „Enth.“ v. 721—726, p. 981; v. 927—930, p. 985. Die böse Lust aber wird zur Brunnstube aller Sünden, weil mit ihr sich die Thorheit verbindet, das ist, im Sinne Augustins, die sündhafte Unwissenheit über den wahren Wert der Dinge. „Policr.“ VII,17, p. 675; vgl. III,1, p. 479 (ignorantia mater vitii).

2) Illa enim divinam potentiam in creatione, sapientiam in dispositione, bonitatem manifestat in conservatione rerum. Sed haec maxime eminent in hominis reparatione redempti. „Metal.“ IV,41, p. 944.

3) Über die Gnade, ihr Verhältnis zur Natur, zum freien Willen, ihre Wirkungsweise etc. sind die Hauptstellen: „Enth.“, v. 221 sq., p. 970; v. 265 sqq., p. 971; v. 1270 sqq., p. 992. „Policr.“ II,20, p. 444, diese von Reuter (Joh. von Salisb., p. 69. 72 ff.) bereits abgedruckt. — Dann noch „Policr.“ II,27, p. 471: („. . . apprehendisti, inquam an accepisti? [sc. immortalitatis viam]. Sed ut fidelius loquamur, et accepisti et apprehendisti!); III, 1, p. 479; VII, 9, p. 657; VIII, 24, p. 815. 818; VIII, 25, 820: Non tamen eatenus Maronis aut gentilium insisto vestigiis,

Dieser Weg nun ist kein anderer als der Weg der Tugend. So ist also die Tugend, als die eigentliche Lebensäufserung der Seele, nur als ein Ausflufs des sie erfüllenden göttlichen, vom heiligen Geiste in ihr gewirkten Lebens, als eine Spur der Gottheit denkbar [1]). Mit andern Worten: ohne die (christliche) Kenntnis und Verehrung des wahren Gottes, ohne Glauben und Liebe giebt es keine wahre Tugend [2]). Weiter aber ist die Tugend der einzige Weg zur Erlangung des höchsten Gutes. Und so verschieden im einzelnen auch die Versuche ausfallen mögen, es zu erreichen, sie alle dürfen schliefslich doch nur Seitenpfade, Fufswege dieser einen königlichen Strafse sein [3]).

Jedes Menschen sittliche Pflicht ist es darum, nach der Tugend zu streben, oder was dasselbe ist, ein Philosoph zu sein. Denn ein grofser Irrtum [4]) wäre es, zu meinen, dafs

---

ut credam quempiam ad scientiam aut virtutem propriis sui arbitrii viribus pervenire. Fateor gratiam in electis operari et velle et perficere, ipsam veneror tamquam viam, immo revera viam, quae sola ducit ad vitam et quemque boni voti compotem fecit.

1) quidquid enim boni in fide aut operibus apparet, imago quaedam visionis divinae est. „Policr." VII, 13, p. 668. . . . virtutes. — quibus viget et operatur et sui experimentum facit (sc. anima) . . . omnis enim virtus angelica et humana quoddam divinitatis vestigium est. . . . Ibid. III, 1, p. 478, vgl. virtute tamen tanta omnem creaturam circumit, penetrat, implet et protegit, ut nequaquam latere valeat quamlibet rationabilem creaturam: V, 3, p. 542; vgl. „Enth." 1812, p. 1004.

2) Christianus . . . solis electis divinum et Deo placens per inhabitantem gratiam esse credit ingenium. „Policr." VIII, 24, p. 816. . . . nisi in veri Dei notitia et cultu vera virtus esse non potest. . . . Doch sind die Tugenden der Heiden immerhin Abbilder, Schatten von Tugenden, durch die ihrem Verständnis entsprechende göttliche Erleuchtung in ihnen gewirkt und oft verehrungs- und nachahmungswürdige Vorbilder „Policr." III, 9, p. 442 sq., vgl. „Enth." 319 sq., p. 972 sq.; v. 1270 sqq., p. 992.

3) Una est tamen omnibus via proposita, sed quasi strata regia, scinditur in semitas multas. Haec autem virtus est. „Policr." VII, 8, p. 651.

4) Errant utique et impudenter errant, qui philosophiam in solis verbis consistere opinantur. „Policr." VII, 12, p. 662.

der schon ein Philosoph sei, der wohl das Wahre und Rechte zu erkennen sucht und davon redet, es aber nicht thut. Philosophie ist Liebe zur Weisheit, Beschäftigung mit ihr. Weisheit aber ist ethisch, praktisch zu bestimmen: Die Ethik ist die Krone aller Philosophie [1]). Ein wahrer Philosoph wird also erst der sein, der dem erkannten Guten nun auch mit allem Eifer nachlebt, die Sünde bekämpft und die Tugend übt [2]). Freilich das erste in aller Philosophie bleibt das Wissen, die Erkenntnis, weil ohne sie ja weder das Gute, das gethan, noch das Böse, das vermieden werden soll, bekannt wäre [3]). Aber aus dem Baum der Erkenntnis soll, wo es wohl steht, der Ast der Tugend herauswachsen; ist jene es, welche auf dem durch die Gnade geschaffenen Fundament des Glaubens zuerst fest sich gründet, so mufs doch der Glaube, soll er in Wahrheit Quelle des wahren Lebens sein, sich im sittlichen Handeln lebendig erweisen [4]). Ist es aber dieses beides, Erkenntnis des Wahren und Übung des Guten, noch kürzer Wahrheit und Liebe, was die Philo-

---

1) Illa autem, quae ceteris philosophiae partibus praeeminet, ethicam dico, sine qua nec philosophi subsistit nomen, collati decoris gratia omnes alias antecedit. „Metalog.“ I, 24, p. 854.

2) Sed et recta dumtaxat interdum docet vanus philosophi imitator; sed qui recta, quae docet, sequitur, vere philosophus est. „Policr.“ VII, 11, 661; vgl. VIII, 8, p. 736. „Metal.“ IV, 40, p. 943. „Enth.“ v. 865 sqq. p. 984.

3) Praecedit ergo scientia virtutis cultum, quia nemo potest fideliter appetere, quod ignorat et malum nisi cognitum sit, utiliter non cavetur. „Policr.“ III, 1, p. 478. Der erste Schritt aber der Erkenntnis ist die Selbsterkenntnis. Sie macht die natürliche Selbstsucht zur erlaubten Selbstliebe, sie ruft Nächstenliebe, Weltverachtung, Gottesliebe und vor allem Demut hervor. A. a. O., p. 479 sq.; vgl. „Metalg.“ IV, 40, p. 943.

4) In arbore scientiae quasi quidam virtutis ramus nascitur ex quo tota vita proficientis hominis consecratur. „Policr.“ VIII, 25, p. 819, vgl. p. 820. . . . et quia tam sensus quam ratio humana errat, ad intelligentiam veritatis primum fundamentum collocavit in fide. „Metal.“ IV, 41, p. 945.

Est verae vitae fons pura fides fideique
Vita boni mores: donat utrumque Deus.
„Enth.“ v. 1281 sq. 992.

sophie sich zum höchsten Ziel setzt [1]), und gehört beides, wie im Anfang hervorgehoben, dazu, um auf Erden die gröfstmögliche Vollkommenheit des Lebens zu erreichen, so kann man also mit Fug und Recht die Philosophie Quelle und Weg des Heils nennen [2]). Und wie weit die Menschen es in wahrhaft philosophischem Leben gebracht haben, wird der richtigste Mafsstab sein, nach dem wir sie messen können. Wenden wir diesen Mafsstab an, so ergeben sich drei Klassen von Menschen. Die erste Klasse umfafst die, welche wirklich ein gerechtes Leben führen, die zweite diejenigen, welche von der Sünde sich losgemacht haben und von der Liebe zum Guten getrieben werden, die dritte die, welche sich bisher nur zu dem Wunsche nach einem von der Sünde freien Leben haben aufschwingen können [3]). Die letzteren kann man allerdings noch kaum Philosophen nennen. Aber nicht oft genug kann es wiederholt werden, dafs im letzten Grunde allein Gott, der im höchsten Sinne Gute, die Quelle aller Wahrheit und alles Guten ist [4]). Wahre Philosophie

---

1) „Policr." VII, 11, p. 661.

2) Philosophia quid est, nisi fons, via duxque salutis. „Enth." v. 277. 971; vgl. v. 419 sqq., p. 974.

3) Tria vero genera hominum . . . Alii enim iam iucunditate sapientiae perfruuntur, et hi sapientes sunt; alii accedunt, ut fruantur, et hi sunt philosophi, alii aspirant ad accedendum, scil. qui nondum sunt et esse philosophi concupiscunt. Und dasselbe christlich-theologisch gewendet, auf Grund von Ps. 119: Est ergo gradus eminentissimus eorum, qui in iustificationibus occupantur, medius, quorum animus expeditus est a vitiis, ut ex amore occupetur in illis; infimus, qui desiderant expediri, ut hoc ipsum concupiscere possint. „Policr." VII, 8, 652 sq. Schaarschmidts „die in der Wiedergeburt begriffen sind" (p. 177, vgl. 341) ist eingetragen in den Text. Denn das „in iustificationibus occupantur" ist aus der Psalmstelle entnommen und wird von Johannes selbst mit „expletio mandatorum Dei" erklärt.

4) Vera Deus lux est et luminis illius auctor,
Quo solo sese quisque videre potest. „Enth." 641 sq. 979.
Sic et vere sapiens omnis, vere potens, et vere bonus ad unicum omnium bonorum fontem sua omnia laudabilia refert, summam scil. creatricem et individuam Trinitatem. „Policr." VIII, 5, p. 722; vgl. VII, 10, p. 659.

ist darum endlich als Liebe zu Gott zu bezeichnen, die von ihr gelehrte Weisheit als Leben in seinen Geboten (nach Ps. 119). In diese leuchtende und unversiegliche Quelle des Guten schauen, von den Banden der Sünde sich lösen, mit reinem Herzen und unverdorbenem Willen dem erkannten Guten nachstreben, das heiſst in Wahrheit glückselig sein schon hier auf Erden, das heiſst, eine Stufe unsterblichen Lebens bereits erklommen haben [1]. Denn die Tugend allein macht den Menschen wahrhaft frei, während der Dienst der Sünde ihn knechtet [2]. Die Tugend versetzt ihn in die Gemeinschaft Gottes, in welcher er unberührt durch die Eitelkeiten des Diesseits, erhaben über den wechselnden Lauf der Welt, wie von einem hohen Throne auf die Komödie des menschlichen Lebens herabsieht und schon hier einen Vorgeschmack des Elysiums genieſst [3].

So ergiebt sich denn zum Schluſs, daſs die Tugend als der Inbegriff alles dessen, was man thun muſs, um die Seligkeit zu erlangen, für dieses Leben zugleich auch das höchste Gut ist [4], während die volle Glückseligkeit als der Inbegriff

---

1) „Policr.“ VII, 8, p. 652; VII, 11, p. 661. „Enth.“ v. 306, p. 971.

2) „Policr.“ VII, 25, 705; VIII, 12, 756: Sicut enim vera et unica libertas est servire virtuti et ipsius exercere officia — ita unica et singularis servitus est vitiis subiurgari.

3) Ibid. III, 9, 493 sq. Hi sunt forte, qui de alto virtutem culmine theatrum mundi despiciunt ludumque fortunae contemnentes nullis illecebris compelluntur ad vanitates et insanias falsas. . . . Speculantur isti comoediam mundanam cum eo, qui desuper astat, ut homines actusque eorum et voluntates indesinenter prospiciat; vgl. VII, 17: Der in der Welt lebende, Gott vergessende Mensch: stupidus ludorum vanitate captus in theatro.

4) Virtus ergo felicitatis meritum est, felicitas virtutis praemium. Et haec quidem bona sunt summa, alterum vitae, alterum patriae. Nihil enim virtute praestantius, dum exsul peregrinatur a Domino, nihil felicitate melius, cum civis regnat et gaudet cum Domino. „Policr.“ VII, 8, p. 651; vgl. Stoicis tamen placet sibi virtutem sufficere ad beatitudinem:

alles dessen, was wünschenswert ist, uns erst für das zukünftige Leben in der himmlischen Heimat aufbehalten ist.

Auf diese Weise ungefähr gewinnt Johannes die Grundlegung für seine Ethik. Wie sich nun für ihn von dieser Grundlage aus die individuelle Ethik gestaltet, darauf näher einzugehen ist hier nicht der Ort. Uns interessiert hier nur die Art, wie er dieselbe für die Sozialethik fruchtbar macht. Das geschieht nun eigentlich kaum anders als dadurch, daſs er die Forderung aufstellt, es müsse der einzelne nun auch in seinem Berufsleben und seinem Verhalten in der Gemeinschaft von der Philosophie sich leiten lassen [1]), da ja die Liebe, das Ziel aller Philosophie ordnungsmäſsig nur als Liebe zum Nächsten sich bethätigen könne [2]). Die Übung der Tugend, die Arbeit jedes einzelnen an der Entwickelung des sittlichen Ideals in der eigenen Persönlichkeit, die biete wie im Einzelleben, so auch im Gemeinschaftsleben allein die Gewähr, den bestmöglichen Zustand zu erreichen [3]). Aber wie der Übergang vom Einzelleben zum Gemeinschaftsleben organisch sich vollziehe, wie die einzelnen sittlichen Gemeinschaftskreise der Familie, der Gesellschaft, des Staates entstanden und voneinander zu unterscheiden seien, welches die eigentümliche sittliche Aufgabe und das Ziel jedes einzelnen dieser Kreise sei, darüber sagt Johannes uns nichts [4]).

---

nec eos ego erroris arguo, sed expeditiorem dico per instrumenta virtutem; VIII, 15, p. 774.

1) Nullum tamen officium est militiae aut domi, quod non philosophia pertractet, quippe quae sola excludit vitia et sine qua nil recte inter homines geri potest. „Policr." VII, 8, p. 652; vgl. VII, 11, p. 661; VIII, 9, p. 740.

2) in eo (sc. sincera charitate proximum diligere) ordinata charitas consistit. „Policr." VIII, 5, p. 721.

3) si enim in sui ipsius cultu quisque laboret et quae exteriora sunt, reputat aliena: profecto optimus erit status singulorum et omnium . . . „Policr." VI, 29, p. 634; vgl. III, 1, p. 477. 479.

4) Denn was er „Policr." VIII, 17, p. 778 nach Augustin über die

Es mufste ihm ja auch bei der Geringschätzung, die er vom mönchisch-asketischen Standpunkt aus gegen die Ehe hegte, das Verständnis für die grundlegende Bedeutung der Familie für die Entstehung aller anderen sittlichen Gemeinschaftskreise fehlen. Soll nämlich jeder Mensch danach streben, ein wahrhaft philosophisches Leben zu führen, das ohne Abkehr von der sündigen Welt ja nicht denkbar ist (vgl. S. 13), so kann man nach Johannes dieses Ziel nur auf dem Wege mönchischer Askese erreichen. Die Mönche erst verwirklichen das Ideal des wahren philosophischen Lebens, nach dem die Alten strebten, ohne es in dieser Vollkommenheit zu erreichen. Denn keine Lebensweise giebt es, die gläubiger, einfacher und glücklicher wäre als die ihrige [1]). In Demut und Gehorsam, frei von Ehrgeiz und Herrschsucht und Betrug, können sie ein arbeitsames, ganz der Heiligung und dem Dienste Gottes geweihtes ruhiges Leben, mit einem Wort das Leben von „irdischen Engeln" führen, in das als einziger Schatten der Schmerz über die Verderbtheit der Welt fällt. Doch kommt es auf das Kleid und den Namen „Mönch" nicht an [2]). Das Wichtigste ist, dafs, wie die Mönchsregeln es verlangen, der eigene Wille unter den Willen Gottes sich beugt und nach jenen Regeln, d. i. eben nach des göttlichen Willens Norm ein wahrhaft apostolisches Leben geführt wird [3]). So wird es uns nicht

---

Entstehung von Staaten beibringt, bezieht sich auf die Gründung tyrannischer Staaten, nicht die Entstehung des Staates.

1) nulla vita fidelior, nulla simplicior nulla felicior quam eorum, qui in claustris fideliter degunt. „Policr." VIII, 21, p. 695 sq.

2) Non caput attonsum, non vestis pulla vel alba
te trahit ad vitam, gratia sola trahit
Nam stulti possunt in quavis veste perire,
Redduntur vitae praemia nulla togae.
„Enth.", v. 1827 sq., p. 1004.

3) Das kann auch ein nicht regulierter Weltgeistlicher — wie Johannes selbst z. B. es war, während anderseits viele Mönche nur wider Willen und gezwungen ein mönchisches Leben führen. Mönche aber, die nicht nach den Regeln leben, haben vor den in der Welt lebenden Men-

wunder nehmen, wenn er bezüglich der Ehe urteilt, dafs es einem wahrhaft weisen und frommen Manne nicht schwer fallen wird, sich von ihr fernzuhalten. Zwar ist sie die vom Herrn selbst eingesetzte, gesetzlich sanktionierte [1]) Verbindung zwischen Mann und Weib. Aber sie gehört doch nur wie Reichtum, Ehre, Gesundheit u. ä. zu den indifferenten Dingen, nach denen zu streben nicht gerade verboten ist, welche aber zur Lösung der eigentlichen sittlichen Aufgabe wenig beitragen können. Die Ehe wird darum besser, da sie im Grunde viel mehr Belästigung als Förderung bringt, gemieden, wozu mit allen Philosophen auch der christliche Glaube selbst rät. So allein ist es ja auch nur möglich, die Keuschheit sich zu bewahren, die beim Manne eine der hervorragendsten Tugenden, beim Weibe aber die Krone und Stütze aller ist [2]).

So reflektiert Johannes denn nicht weiter über die Entstehung und eigentümliche Bedeutung des Staates als sittlichen Gemeinwesens. Er giebt sich auch nicht genauer mit der Frage ab, welche Ordnung desselben für die Lösung der allen Menschen in gleicher Weise gestellten sittlichen Aufgabe die meiste Förderung verspreche. Er nimmt die

---

schen — wie Hieronymus richtig urteilt, nicht das Geringste voraus, „Policr. VII, 23, p. 700 sq. Über die Schäden des Mönchstums s. weiter unten.

1) Aber schon der Ausdruck nuptiae (nubere) weist darauf hin, dafs die gesetzliche Sanktion das sittlich Anstöfsige in diesem Verhältnis wohl verhüllen, entschuldigen kann, aber nicht sittlich adeln. Jede aufserеheliche Verbindung von Mann und Weib ist natürlich ganz verwerflich. vgl. „Policr." III, 13, p. 504 sq. 749. Omnis ergo voluptas libidinis turpis est ea excepta, quae excusatur foedere coniugali et indultae licentiae beneficio, quidquid erubescentiae poterat inesse, abscondit. Unde et nuptiae a nubendo dici maiores tradiderunt, quia pudenda humanae infirmitatis nubit, i. e. abscondit, ut ait Nonnius Marcellus, indulgentia legis; VIII, 11, p. 749; cf. III, 13, p. 504.

2) „Policr." VIII, 11, p. 748—756. Die Gründe, welche gegen die Ehe sprechen, werden nach Theophrastus (de nuptiis) ausführlich angegeben. Theophrast. Fragment bei Hieronymus adv. Jovinian. Zeller II, 2, S. 858 f.

ihm durch seine Zeit dargebotene Staatsform der Monarchie als gegeben an. Genug, daſs in dieser Form die Möglichkeit gegeben ist, das Ziel der menschlichen Entwickelung auf Erden im einzelnen und im ganzen, jene Wohlbeschaffenheit des Lebens zu erreichen. In dem Vergleich aber des Staates mit dem menschlichen Körper [1]), wie er in der institutio Traiani des Pseudoplutarch durchgeführt ist, fand er den ihm zusagenden Ausdruck für das Verhältnis der einzelnen Glieder des Staates zu einander. Und davon ausgehend sucht er nun, vor allem jenem neuen höheren Gemeinschaftskreise, von dem die Alten noch nichts wuſsten, der Kirche, den ihr gebührenden Platz in diesem Organismus zu bestimmen. Es ist also danach der Staat zu definieren als ein Organismus, welcher seine Lebenskraft durch göttliches Geschenk erhält und in seiner Lebensthätigkeit durch die höchste Gerechtigkeit und Vernunft getrieben und geleitet wird [2]). Und ebenso wie beim menschlichen Körper sind auch im Staatsorganismus als einzelne Teile zu unterscheiden:

1. die Seele — die Priesterschaft,
2. das Haupt — der Fürst,
3. das Herz — der Senat,
4. die Eingeweide — Finanzverwaltung [3]),
5. die Brust — der Hofstaat des Fürsten,
6. die Augen, Ohren, Zunge — Richter und obere Regierungsbeamte,
7. die Hände — Militär und niedere Staatsbeamte [4]),
8. die Füſse — Landleute und Handwerker.

---

1) „Policr." V,2, p. 540; cf. IV,1, p. 513; 8, p. 529; 12, p. 538; V,7, p. 554; VI,20, p. 619.

2) Est autem respublica, sicut Plutarcho placet, corpus quoddam, quod divini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur quodam moderamine rationis. „Policr." V,2, p. 540.

3) Vgl. Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht III, S. 549. 77.

4) Ebd.: Exekutivbehörden.

A. Der christliche Idealstaat.

I. Allgemeines.

Ist der Staat, wie eben gezeigt, ein in sich zusammenhängender Organismus, so genügt es nun nicht, daſs jedes einzelne Glied desselben für sich allein danach strebe, das dem Menschen als solchen gesetzte Ziel zu erreichen. Das Urbild des Staatsorganismus, der menschliche Leib lehrt uns, wie zwar einerseits das Wohlsein des ganzen Körpers von dem Wohlbefinden jedes einzelnen Gliedes abhängt, wie anderseits aber alle Glieder miteinander in so enger Verbindung stehen, daſs durch den krankhaften Zustand eines derselben auch alle anderen aufs empfindlichste in Mitleidenschaft gezogen werden. Ein gesunder und normaler Zustand des Staatskörpers ist also nur unter der Bedingung möglich, daſs alle Glieder desselben in wechselseitiger Handreichung aufs innigste miteinander verbunden sind [1]). Hauptsächlich aber ist für das Gedeihen des Staatskörpers von Wichtigkeit, daſs das Verhältnis der regierenden Stände, insbesondere des Staatshauptes, zu den regierten Ständen das rechte ist. Nichts hat verderblichere Folgen für den Staat, als wenn der Zusammenhang zwischen Haupt und Gliedern gestört wird oder gar das Haupt durch Krankheiten oder Fehler nicht imstande ist, die Glieder richtig zu leiten [2]). Daſs es aber im Staate diesen Unterschied zwischen Leitenden und Geleiteten, daſs es Obrigkeit und Unterthanen giebt, ist gött-

---

1) Tunc autem totius reipublicae salus incolumis praeclaraque erit si superiora membra se impendant inferioribus, et inferiora superioribus pari iure respondeant, ut singula sint quasi aliorum ad invicem membra, et in eo sibi quisque maxime credat esse consultum, in quo aliis utilius noverit esse prospectum. „Policr." VI, 20, p. 619; cf. VI, 22, p. 621; IV, 12, p. 538; IV, 1, p. 513.

2) Auſser den Stellen unter 1) noch „Policr." IV, 8, p. 529; VI, 29, p. 634. ep. 312. 369; ep. 191. 203.

liche Ordnung, und aus göttlichem Gesetz fliefsen die Rechte und Pflichten, die Regierende und Unterthanen gegeneinander haben. Aber daneben ist doch zu bedenken, dafs von Natur alle Menschen gleich sind, aus denselben Elementen bestehend und denselben Lebensbedingungen unterworfen. Nicht das Verdienst der einen ist es, dafs sie frei, noch die Schuld der anderen, dafs sie als Knechte geboren sind. Diese Begriffe erhalten ihre wahre Bedeutung erst, wenn sie aufs Gebiet des Sittlichen übertragen werden [1]). Sind wir von Natur in gewissem Sinne alle Knechte, nämlich der Sünde, so können wir auch alle frei werden, nämlich wenn uns der Sohn von ihr frei macht. Welche ungerechtfertigte Anmafsung daher, Dienende etwa nicht als unseresgleichen anzusehen, sie nichtachtend oder gar hart und grausam zu behandeln! [2]). Wenn das zwar zunächst und vor allem auf das Privatverhältnis von Herr und Knecht sich bezieht, so hat es doch auch im weiteren Sinne Anwendung überhaupt auf die Stellung von Herrschenden gegenüber den Dienenden. Der wahre Vorzug des einen Menschen vor den anderen kann nur in seinem sittlichen Werte bestehen. Die durch die Natur ihm zufallenden Güter, wie Gesundheit, Reichtum, edle Abkunft u. dgl. können nur dann ihn des Ruhmes und der Ehre würdig machen, wenn jener dazu kommt. So hat also der Geburtsadel keine oder doch nur die Bedeutung, dafs er den Träger desselben ganz besonders zur Führung wahrhaft edlen, sittlichen Lebens verpflichtet [3]).

1) Sicut enim vera et unica libertas est servire virtuti et ipsius exercere officia; ita unica et singularis servitus est, vitiis subiugari. Errat plane quisquis aliunde conditionem alterutram opinatur accidere. Siquidem omne hominum genus in terris simili ab ortu surgit, eisdem constat et alitur elementis eundemque spiritum ab eodem principio carpit, eodemque fruitur coelo, aeque moritur, aeque vivit. „Policr." VIII,12, p. 756; cf. VII,25, p. 705; IV, prol. 513.

2) l. c. VIII,12, p. 756 sq.

3) Hoc tamen unum meo iudicio ... bonum habet generositas, quod necessitatem indicit probitatis. „Policr." VIII,15, p. 773; cf. p. 774,

Diese Gleichheit aller Staatsglieder aber, die für die sittliche Wertschätzung der verschiedenen Stände und für ihr sittliches Verhalten zu einander behauptet werden muſs, sie erstreckt sich keineswegs auf ihre soziale Stellung zu einander. Da kann vielmehr nicht genug betont werden, daſs ein jeder Stand innerhalb der Grenzen des ihm von Gott vorgezeichneten Berufes bleibe. Nur wenn die Berufsarten und Beschäftigungen der einzelnen mit ihren Rechten und Pflichten genau gegeneinander abgegrenzt sind, nur wenn ein jeder an seinem Platze die gerade ihm zukommende Aufgabe treu erfüllt und sich nicht mit dem befaſst, was des anderen Beruf ist, nur dann ist eine geordnete und gedeihliche Entwickelung des Staatswesens möglich. Schon die Alten haben diese „soziale Gerechtigkeit" (iustitia politica) als die Bedingung des Staatswohls erkannt; und die Natur selbst hält uns in dem auf dieser Grundlage aufgebauten Staat der Bienen ein beherzigenswertes Muster eines geordneten Staatswesens vor [1]).

Fassen wir alles noch einmal zusammen, so sind es vor allem innere Gründe, die einen Staat groſs machen: ernstes sittliches Streben, treues Pflichtbewuſstsein und rege Thätigkeit aller einzelnen in wechselseitiger Handreichung, und insbesondere ein für die Sorge um das Staatswohl freier, nicht Lüsten und Verbrechen verhafteter Sinn der Regieren-

---

Darin liegt wohl hauptsächlich der Grund, weshalb Johann den Adel in der Schilderung seines Idealstaates so gänzlich „ignoriert" (Schaarschmidt, S. 349). Dazu kam dann natürlich, daſs er auch sonst den ihm besonders in der Gestalt der von ihm gründlich verabscheuten Hofleute (curiales) entgegentretenden Stand als solchen in seinen Staat einzureihen durchaus keine Veranlassung fand, da weder Pseudo-Plutarch noch das Alte Testament von ihm als solchem reden.

1) Tunc etenim totum reipublicae corpus roboris sui integritate vigebit, tunc optimae compositionis specie venustabitur et elegantis pulchritudinis decorem induet, si „singula quaeque locum teneant sortita decenter" (Horat. Ars poet. 92) si fuerit officiorum non confusio, sed distributio. „Policr." I,4, p. 398; cf. I,3, p. 390; VI,21.22, p. 619 sqq.

den [1]). Dazu mufs kommen Einfachheit und Mäfsigkeit im privaten und öffentlichen Leben [2]) — Üppigkeit und Schwelgerei haben mit der Zeit auch die mächtigsten Staaten zugrunde gerichtet [3]) —, sorgfältige Finanzwirtschaft im Innern, Klugheit und Gerechtigkeit im Verkehr nach aufsen. Trifft das alles zusammen, dann mag jenes Ideal des Staatswesens erreicht werden, in dem die Vernunft gebietet und die Tugend blüht, in dem das Fleisch unter den Geist sich beugt und Gott ehrfürchtig gedient wird, in dem wechselseitige Liebe herrscht und Fürst und Volk innig verbunden sind, sich gegenseitig fördernd [4]).

Wir gehen nunmehr zur Darstellung der einzelnen Glieder des Staatsorganismus über.

II. Die einzelnen Staatsglieder.

1. Die Priesterschaft [5]).

Wenn es ein allen geltendes, das vornehmste und gröfste Gebot ist: „Du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und von allen deinen Kräften“ (Mark. 12, 30. vgl. Matth. 22, 37), so steht, wie billig, die Gottesverehrung als Lebensäufserung des Staatskörpers an erster Stelle. Der Herr sagt: „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Joh. 4, 24). Also ist die wahre Gottesverehrung, — die, welche allein mit ihm, dem Übersinnlichen, uns rein und unmittelbar in Verbindung setzen kann —, die geistige Liebe Gottes. Eine vollkommene Einigung freilich mit der Gottheit hat in niemand stattgefunden denn in Gottes Sohn: wir werden Gott schauen, wie er ist, erst wenn alle Vergänglichkeit und Schwachheit

1) „Policr.“ VIII,5, p. 721.

2) Ibid. VIII,8, p. 736 sqq.

3) Ibid. VIII,6, p. 724 sqq.; VI,22, 621 sq. Alles wird mit zahlreichen Beispielen aus der alten Geschichte belegt.

4) Ibid. VI,29, p. 634.

5) Ibid. V,2—5, p. 541—48.

wird von uns abgethan sein, und er alles in allem ist, uns ganz durchdringend, wie die Flamme das schmelzende Erz, das ganz Feuer geworden ist. So lange wir aber noch „ferne vom Herrn wallen“, beschwert von der Last des Körpers, wohnt Gott nur mit einzelnen Seiten seines Wesens uns ein. Wie das eine Licht der Sonne in den verschiedensten Farben spielt, je nachdem es vom Karfunkel oder Smaragd, vom Saphir oder Topas oder anderen Edelsteinen zurückgeworfen wird, so reflektiert sich auch das eine Wesen Gottes in den Verschiedenen verschieden: in dem einen in Klugheit, in dem anderen in Gerechtigkeit, in dem dritten in Tapferkeit, wieder in anderen in anderen Tugenden.

In solche Gemeinschaft mit Gott schon hier auf Erden versetzt uns nun die rein geistige Gottesverehrung, die ihn bewundert in seiner Herrlichkeit, ihn verehrt in seiner Weisheit, ihn liebt in seiner Güte. So verbindet ein dreifaches, unlösliches Band das Geschöpf mit dem Schöpfer; die Liebe aber ist das stärkste. Diese Art der Gottesverehrung bedarf keiner sinnlichen Vermittelung. Aber soll sie die einzige sein? Nein, Gott, der die Sinne geschaffen hat und mit der Seele auch den Leib verherrlichen wird, verlangt auch den Dienst des Leibes und der Sinne, will auch auf äufsere, sinnenfällige, mittelbare Weise verehrt sein.

Diese Art der Gottesverehrung wird also in äufseren Handlungen [1]) sich bethätigen und, da der Körper zum Geist ja nicht unmittelbaren Zutritt hat, auf sinnenfällige Vertretungen Gottes sich richten, auf heilige Sachen und Personen [2]). Diejenigen Personen nun, welche nicht nur den

---

1) In anderer Weise waren schon vor der wahren Gotteserkenntnis äufsere religiöse Leistungen dienlich zur Weckung edlerer Gefühle und der Sittlichkeit, solche führte Numa ein, auch im Alten Testament dienen sie zum Teil diesem Zweck, S. 541 f.

2) Ille autem cultus, qui in exterioris operis exhibitione consistit, medio indiget, eo quod ad spiritum, corporalis nobis non patet accessus V, 3, p. 543, reverentia ergo, quae corporaliter impenditur, aut in personis consistit, aut in rebus V, 4, p. 544.

Gottesdienst in Lehre und Kultus leiten und überliefern, sondern direkte Stellvertreter Gottes auf Erden sind, das sind die Priester. Ihnen gebührt daher die erste Stelle im Staatskörper [1]), sie sind die Seele desselben.

Zwar Diener Gottes sind alle die, welche Gott berufen hat, irgendwie für das Heil der andern zu sorgen durch Einpflanzung und Erhaltung der Tugend, durch Bestrafung und Besserung des Lasters; die Priester aber sind es im besondern, in einzigartigem Sinne. Denn vor allen haben sie den Beruf, das göttliche Recht und den göttlichen Willen gegenüber den Menschen zu vertreten, ihnen Vorbild und Lehrer zu sein in jeglicher Tugend, auch bereit, das Leiden Christi und seiner Heiligen willig auf sich zu nehmen und denjenigen Weg zum Herrschen einzuschlagen, den Christus seine Jünger gelehrt hat (Matth. 20, 25f.) [2]). Und wie sie daher um so viel über den Dienern Gottes im weltlichen Recht stehen, als das Göttliche über dem Menschlichen steht, so sieht Gott ihre Verehrung beziehungsweise ihre Verachtung als etwas ihm selbst Widerfahrendes an [3]). Darum soll den, welcher frevelhaft seine Hand wider den geheiligten Klerus Gottes erhebt, der Bannfluch treffen, der nur nach

---

1) Ea vero (sc. membra) quae cultum religionis in nobis instituunt et informant et Dei caerimonias tradunt, vicem animae in reipublicae corpore obtinent. Illos vero, qui religionis cultui praesunt quasi animam corporis suspicere et venerari oportet. Quis enim sanctitatis ministros Dei ipsius vicarios esse ambigit? „Policr.“ V, 2, p. 540. Deshalb liefs sich der Kaiser Augustus zum Oberpriester wählen, weil er erst dadurch wirklich der erste im Staat wurde.

2) „Policr.“ VIII, 22, p. 810; VII, 19, p. 680; VIII. 17, p. 782; ep. 150, p. 144; cf. hist. pont. 8, p. 522.

3) Ibid. V, 5, p. 547. Die Verehrung ist entweder eine von der Natur (so Eltern und Verwandten gegenüber) oder von der Pflicht gebotene (so solchen gegenüber, die durch ihren sittlichen Charakter oder durch ihre obrigkeitliche Stellung oder endlich durch persönliche Gründe privater Natur uns verehrungswürdig sind). Zu dieser pflichtmäfsigen Verehrung gehört die der Priester als Diener Gottes; V, 4, p. 544—546.

vorhergegangener gehöriger Bufse und nur durch den Papst wieder gelöst werden kann [1]).

Diese alles überragende Bedeutung des Priesterstandes [2]) gründet sich auf die heilige Schrift. Der Klerus des christlichen Staates ist der rechtmäfsige Nachfolger des levitischen Priestertums im Alten Bunde. Vielmehr dieses ist nur das schattenhafte Vorbild, welches in jenem erst zur vollen, wesenhaften Wirklichkeit sich entfaltet hat. Selbstverständlich treten also die christlichen Priester in die ganze Würde und die vollen Rechte ihrer alttestamentlichen Vorläufer ein — oder es sind die Worte der Apostel nichtig und alle Ausleger der heiligen Schrift trügerisch [3]). Jedoch nicht mehr fleischliche Besonderheiten (wie levitische Abkunft u. dgl.) sind es, an welche das Priestertum des Neuen Bundes geknüpft ist, sondern, wie es allein dem von den Schwächen des Alten befreiten Neuen Bunde geziemt, — es ist der geistige Wert der Persönlichkeit, welche zum Geistlichen tauglich macht: Reinheit der Seele und des Körpers, unanstöfsige Lebensweise, Lauterkeit des Glaubens und Werke der Liebe. Dies beurteilen und darüber entscheiden, ob einer durch die Kirche zum Priesteramt zu berufen ist, können natürlich allein die kirchlichen Obern [4]). Daher ist

---

1) Schon der Kaiser Arcadius hat deshalb strenge Verordnungen zum Schutz der heiligen Personen und Sachen erlassen; p. 547.

2) Porro sicut anima totius habet corporis principatum, ita hi, quos (Plutarchus) religionis praefectos vocat, toti corpori praesunt. „Policr." V, 2, p. 540.

3) Quod si clerus in privilegia tribus Levitiae non succedit, et apostolus vanus est et fallaces omnes interpretes scripturarum; ep. 193, p. 208.

4) Sed qui sunt sacerdotes Levitivae tribus? Illi utique quos sine avaritiae stimulis, sine ambitionis impulsu, sine affectione carnis et sanguinis lex in ecclesiam introduxit. Non autem lex litterae, sed spiritus . . . Sicut enim umbratilis lex, et gerens omnia figuraliter, sacerdotes in singularitate carnis et sanguinis praelegit; sic postquam cessantibus umbris veritas patefacta est, et iustitia de coelo prospexit, quos vitae commendat meritum et bonae opinionis odor, et unitas fidelium,

die Wahl eines Priesters, beziehungsweise die Prüfung desselben eine absolut freie Angelegenheit der Kirche und zu ordnen durch die kirchlichen Gesetze, die weltliche Gewalt hat sich darein nicht einzumischen [1]).

Würde der weltlichen Gewalt ein Einflufs auf das Leben der Kirche, auf die Amtsführung der Priester gestattet, — die Kirche hätte sicherlich nicht lange Bestand; ungezügelt bliebe die wilde Roheit der Tyrannen und ohne Strafe das Verbrechen. Darum ist der Klerus, wie es auch die heilige Schrift fordert, von aller Beaufsichtigung durch den Staat oder Dienstleistung für ihn befreit, er unterliegt allein den Anordnungen des Hohenpriesters, des Papstes [2]). Der Papst selbst aber ist Gott allein verantwortlich, und keine menschliche Instanz giebt es, die über ihn zu Gericht zu sitzen sich anmafsen dürfte [3]). Ihn hat der Herr, als Nachfolger der Rechte Petri [4]) über die Reiche und Völker der Erde gestellt; er hat nach göttlichem Rechte volle Verfügungsgewalt über sie und die Kirche, eine Gewalt, welche nur an dem Worte Gottes im Evangelium und Gesetz ihre Grenze [5]) hat, vor allem, er ist von Gott zum Richter über

---

aut praelatorum diligens providentia, in opus ministerii segregavit, spiritus applicat ad Leviticam tribum et legitimos instituit sacerdotes; IV, 6, p. 523; cf. IV, 3, p. 517.

1) Porro ecclesiastica debent esse liberrima; et de sacrorum canonum sanctione; sicut electio pastoris est in ecclesia libere et sine mundanae potestatis praenominatione celebranda, sic eadem in ecclesia a iudicibus ecclesiasticis amotis saecularibus terribilibusque personis secundum regulas ecclesiasticas examinanda est. ep. 59, p. 39 sq.

2) Sed profecto in figuram sacerdotii Deus tribum Leviticam a publicis functionibus immunem esse decrevit et summi tantum pontificis dispositionibus subiacere, ep. 193, p. 208.

3) Quis enim praesumet summum iudicare pontificem, cuius causa Dei solius reservatur examini, „Policr.“ VIII, 23, p. 812; vgl. 17, p. 783. Dasselbe v. d. ecclesia Romana, ep. 59, p. 38 sq.

4) Nur einmal wird der Papst vicarius crucifixi genannt, ep. 198, p. 217, discipulus crucifixi, „Policr.“ VIII, 17, p. 783, sonst vicarius Petri.

5) Fateor et verum est omnia Romano licere pontifici, sed ea dumtaxat, quae de iure divino ecclesiasticae concessa sunt potestati. Liceat

alle Gläubigen gesetzt [1]. Wird also eigentlich jede andere Gerichtsbarkeit auf Erden, z. B. die der weltlichen Obrigkeit, nur in Stellvertretung des Papstes und der Kirche ausgeübt, so ist erst recht gar keine Frage, dafs die Priester in keinem Fall [2] weltlicher Gerichtsbarkeit unterstehen, dafs geistliche Streitsachen vor keinem anderen Forum entschieden werden können als vor dem des römischen Oberpriesters. Wer an diesem absoluten Selbstbestimmungsrecht, an der Freiheit der Kirche zweifelt, der ist des Namens „Christ" unwürdig [3]. Vielmehr für sie mit allen Kräften einzutreten, für jeden einzelnen Artikel des „göttlichen Gesetzes" den Kampf aufzunehmen, ist die Pflicht eines jeden, der sich Christ nennt, wie ja auch im Alten Bunde das Volk Gottes für seine Freiheit und sein Gesetz allezeit tapfer gestritten hat [4].

Schon jetzt haben wir nicht vermeiden können, die Beziehungen der geistlichen Gewalt zur weltlichen zu berühren. Diesen Beziehungen aber, ihrer genauen Feststellung und gegenseitigen Abgrenzung hat Johannes einen beträchtlichen Teil seiner Erörterungen gewidmet, auf sie kommt er bei jeder sich bietenden Gelegenheit zurück, und überall sind die Rechte der Kirche der feststehende Punkt, von dem aus den einzelnen Gliedern des Staatskörpers ihre Bedeutung und rechtliche Stellung angewiesen wird. Es wird daher am Platze sein, vorerst seine Anschauungen über

---

ei iura nova condere, vetera abrogare, dum tamen illa, quae a verbo Dei in evangelio vel lege perpetuam causam habent, mutare non possit, ep. 198, p. 218; cf. ep. 221, p. 248; vgl. Johanns Verhalten auf dem Laterankonzil 1179. Reuter, Gesch. Al. III. u. der Kirche s. Z. III, 427.

1) „fidelium omnium iudex a Domino constitutus", p. 210, nach Deut. 17, 8—13 und Jerem. 1, 10—11. Letztere an den Propheten gerichteten Worte bezieht Johannes unmittelbar auf die Priester.

2) „Policr." V, 16, p. 581, selbst, wenn sie zur Klasse der „Tyrannen" gehören VIII, 18. 788.

3) p. 265 (ep. 235).

4) p. 207 (ep. 193).

dieses Verhältnis der priesterlichen zur fürstlichen Gewalt, der Kirche zum Staat wiederzugeben, ehe wir zur gesonderten Darstellung der übrigen Glieder des Staatskörpers übergehen.

Kirche und Staat.

Der Gedanke, dafs durch seine Auffassung der priesterlichen Rechte der Begriff des weltlichen, unter einem eigenen Oberhaupte stehenden Staates, von dem er doch ausgeht, gesprengt wird, ist unserem Johannes offenbar gar nicht gekommen. In Wirklichkeit ist die Priesterschaft bei ihm kein Glied des Staatswesens, sondern ein Staat im Staate, unabhängig von ihm, vielmehr über ihm stehend. Die Kirche ist die Mutter des Staates. Und wenn doch neue Reiche vielfach gegründet wurden, durch eigenmächtige und ungerechte Erhebungen tyrannischer Gewalthaber, so ist um so mehr ein gerechtes und friedliches Regiment in ihnen nur möglich, wenn sie zu ihrer eigentlichen Mutter zurückkehren und den Ordnungen der Kirche sich fügen.

Wo aber Johannes von der Kirche spricht, da meint er nicht die Kirche des dritten Artikels [1]), die Gemeinschaft der Gläubigen, sondern den unter ihrem mit absoluter Fürstengewalt ausgerüsteten römischen Priesterkönig rechtlich organisierten Priesterstaat. Das ist ihm so selbstverständlich, dafs er es nirgends ausdrücklich auszusprechen für nötig findet. Dieser Priesterstaat wird dann aber unmittelbar identifiziert mit der Kirche, welche, wie er sie selbst einmal schildert [2]), die Braut Christi ist, mit dem Herrn ein

---

1) nach evangel. Verständnis!

2) . . . sponsum exonorat Christum, quicunque inhonorat ecclesiam, sponsam eius. Sunt enim corpus unum, imo et spiritus unus, et, quod amplius est, collatione gratiae quodammodo sunt Deus unus, dum admirabili commercio illa, quae carnis sunt ex natura primitiva Domino impertit, ut ab eo plenitudinem divinae naturae recipiat et oleo exsultationis quadam ratione consortii abundet ab illo et effluat tota, ep. 184, p. 189.

Leib und ein Geist, ja eines göttlichen Wesens, sofern die fleischlich sündige Natur der (irdischen) Kirche in wunderbarem, wechselseitigem Verkehr in die Fülle der göttlichen Natur des Herrn erhoben und von ihr durchdrungen wird [1]. Daher stellt denn Johannes überall die Einrichtungen, Gebräuche, Gebote und Gesetze der Kirche ohne weiteres als göttliche hin, die als solche unbedingte Geltung beanspruchen. Zwar spricht auch er von den zwei Schwertern der geistlichen und weltlichen Gewalt [2]) und wenn er einmal diese über die Völker gesetzten beiden Gewalten mit den Cherubim vergleicht, die Gesetz und Gnadenstuhl im Allerheiligsten mit ihren Flügeln beschatten, einander zugekehrt, beide den Blick richtend auf den Gnadenstuhl, so könnte es scheinen, als ob er beide als gleichwertig betrachtet [3]) Aber dem ist nicht so. Vielmehr die weltliche Gewalt hat ihre Existenzberechtigung nur in und von der geistlichen Gewalt, ist also dieser in jedem Punkte untergeordnet und zu Gehorsam verpflichtet. Und so ist sein Staat im letzten Grunde ein theokratischer, ein reiner Priesterstaat, in dem die Rechte und Würden, die dem weltlichen Fürsten dann doch zugeschrieben werden, eigentlich gar keinen rechten Ort mehr haben.

---

1) Die unsichtbare Kirche als die Gemeinschaft derer, „quos ex omni carne dominus praeelegit" streift er einmal, „Policr." VIII, 16, p. 777, wo er sie mit der Arche Noä vergleicht, durch welche wenige Seelen aus der Sintflut gerettet werden.

2) „Policr." IV, 3, p. 516; VI, 8, p. 600.

3) Nonne enim principes populi sunt hi duo, quorum alter dispensat spiritualia, alter temporalia administrat . . . Hi enim sunt duo cherubim, quorum alis lex et propitiatorium adumbratur, se mutuo respicientia, versis tamen vultibus in propitiatorium, quia sic sibi invicem debent aspectu mutua complacere, ut legem Dei in arca pectoris iugiter inspiciant et venerentur, nec pro se, ad invicem, ob aliam causam admittant, unde propitiationem Dei debeant demereri, ep. 145, p. 135. Cf. „Policr." IV, 3, p. 517 quae quidem inspectio (Sorge für die Unterthanen) communis est praelatorum, *et* eorum, qui spiritualium curam gerunt, *et* qui saecularem iurisdictionem exercent.

Näher aber begründet er die Abhängigkeit der weltlichen Gewalt von der geistlichen folgendermaſsen: Gott ist die Quelle, die Kirche die Inhaberin aller Gewalt auf Erden. Die geistliche Gewalt hat nun die Kirche sich vorbehalten und der weltlichen Obrigkeit die weltliche Gewalt übertragen [1]), da diese nur Macht hat über die Körper der Menschen, dem Priestertum aber mit leiblichen Dingen sich zu befassen sich nicht geziemt. Der Fürst also, als Vertreter der weltlichen Obrigkeit, erhält den niederen Teil des der Kirche obliegenden Dienstes zugewiesen, für den die Hand des Priesters zu gut ist [2]). Er ist der Diener des Priesters und soll das Schwert, das er aus der Hand der Kirche empfangen hat, zu doppeltem Zwecke führen: 1. als Schirmvogt der Kirche: Er hat sie vor Gewaltthat zu schützen und etwaiges ihr zugefügtes Unrecht streng zu ahnden [3]). 2. gewissermaſsen als ihr Henker. Er hat an den Schuldigen die Strafen an Leib und Leben zu vollstrecken, die sie verhängt hat [4]).

Aufs gröblichste also verletzt der Fürst seine Pflicht, der in einer dieser Beziehungen sein Schwert lässig führt [5]); es aber gegen die Kirche selbst zu richten ist ein Frevel, für den Gott mit den schwersten Strafen ihn heimsuchen

---

1) Diese Anschauung von der Kirche als Oberlehnsherrin aller Fürsten ist um dieselbe Zeit ausgesprochen in dem Brief Hadrians IV. an Kaiser Friedrich I. 1157 (beneficium). Reuter, a. a. O., I, 95.

2) Hunc ergo gladium de manu ecclesiae accipit princeps, cum ipsa tamen gladium sanguinis omnino non habeat. Habet tamen et istum, sed eo utitur per principis manum, cui coercendorum corporum contulit potestatem, spiritualium sibi in pontificibus auctoritate reservata. Est ergo princeps sacerdotii quidem minister, et qui sacrorum officiorum illam partem exercet, quae sacerdotii manibus videtur indigna, . . . in poenis criminum exercetur, quamdam carnificii repraesentare videtur imaginem. „Policr.“ IV,3, 516.

3) gladius regni ad tuitionem sacerdotii regi commissus est, ep. 190, p. 201.

4) „Policr.“ IV,3, p. 516; VI,26, p. 629 sq., ep. 184, p. 188.

5) Ibid. VI,26, p. 629 sq.; 13, p. 608.

wird, und wenn nicht ihn, dann um so sicherer seine Nachkommen [1]).

Dafs aber die königliche Gewalt zur priesterlichen in diesem Verhältnis der Unterordnung steht, ist göttliche Ordnung, begründet 1. durch die heilige Schrift: Samuel setzt den Saul ab (1 Sam. 15, 28) und salbt den David (ebd. 16, 13), Josua wird in Gegenwart des Hohenpriesters von Mose zum Nachfolger berufen (4 Mos. 27, 18) [2]). 2. Durch das Zeugnis der Geschichte [3]): Der Kaiser Konstantin nahm auf dem Nicänischen Konzil den letzten Platz ein, da er sich nicht unter die Priester zu setzen wagte, und verehrte die von diesen gebilligten Sätze wie göttliche Aussprüche. Ja, eine ihm überreichte Anklageschrift [4]) über Priester warf er ungelesen ins Feuer, da es nur Gott, aber nicht ihm, — der ihnen nur gegenüberstehe wie ein Mensch den Göttern —, zukomme, sie zu richten [5]). Und nach einem Bericht des Papstes Nikolaus [6]) soll er gesagt haben: Wenn er einen Priester oder Mönch mit eigenen Augen sündigen sehe, wolle er selbst seinen Mantel um ihn schlagen und ihn verbergen, damit er nicht von anderen gesehen würde. Ebenso unterwarf auch der Kaiser Theodosius der Grofse wegen

---

1) p. 261, ep. 233. Geschichtlicher Nachweis: „Policr." VI, 18, p. 614 sq., ep. 145, ep. 185, ep. 245.

2) „Policr." V, 6, p. 549; II, 27, p. 465. Hierher gehören auch die Stellen S. 25 u. 26.

3) Ibid. IV, 3, p. 516.

4) Dafs überhaupt seine richterliche Autorität angerufen wurde, konnte nur geschehen, weil die Priester in Zwietracht geraten waren. Hätte er sie ausgeübt, hätte er sich des Frevels schuldig gemacht, den Cham an seinem Vater Noah beging.

5) Beide Geschichten erzählt zu gleichem Zwecke schon Gregor VII., die erste registr. IV, 2, (Migne tom. 148) 455; VIII, 21, p. 597 (die aus Gregor [d. Gr.] ep. IV, 31 ad Mauricium imperatorem) die zweite XI, 2, p. 642 sq. (die aus Rufinus hist. eccles. l. I, 2 stammt). Auch Hugo von Fleury benutzt sie in seinem Sinne, s. weiter unten.

6) Mansi IV, 215; Janus, Der Papst und das Konzil, Leipzig 1869, p. 118.

eines nicht einmal besonders schweren Vergehens sich willig dem Bischof von Mailand, legte seine königlichen Abzeichen ab und that öffentlich Bufse. So ist denn, wer segnet, mehr denn der gesegnet wird, wer die Würde erteilt, mehr denn der sie empfängt; die Kirche, die den Fürsten einsetzt, hat also auch das Recht, ihn seines Amtes zu entsetzen [1]), wenn er es nicht treu führt: der Priester steht über dem Fürsten nach Thatsache und Recht [2]). Was aber bleibt denn dem Fürsten, was ist er und was für Befugnisse hat er? Es wird uns nicht wunder nehmen, wenn Johannes von Rechten des Fürsten wenig, desto mehr aber von seinen Pflichten zu sagen weifs.

2. Der Fürst.

a. Würde und Titel.

Der Fürst ist das Haupt des Staatskörpers [3]). Wie die Natur im „Mikrokosmus“ [4]) die Glieder dem Haupte unterthänig gemacht hat, so dafs sie nach dessen Willen sich bewegen, so sind auch die Glieder des Makrokosmus, des Staates dem Haupte desselben unterthan und zu Gehorsam verpflichtet, — sofern, die Klausel vergifst Johannes nicht sofort hinzuzufügen, sofern das Haupt normal ist. Scheint aber bei der alles überragenden Bedeutung des Priestertums im Staatskörper überhaupt kein Raum mehr für die hienach dem Fürsten zukommende Herrschaftsstellung zu sein, so weifs unser Philosoph sich durch einen Blick auf eben jenen Mikrokosmus des Menschen zu helfen, der uns ja zeigt, dafs

---

1) hierüber unten mehr.

2) . . . maior est, qui benedicit, quam qui benedicitur et penes quem est conferendae dignitatis auctoritas, eum, cui dignitas confertur, honoris privilegio antecedit. Porro de ratione iuris eius est nolle, cuius est velle, et eius est auferre, qui de iure conferre potest, „Policr.“ IV, 3, p. 516; vgl. V, 4, p. 547.

3) „Policr.“ V, 2, p. 540.

4) Ibid. IV, 1, p. 513.

auch der Kopf nur durch die Seele belebt und geleitet wird. Aber Haupt bleibt er darum doch! Als solches ist der Fürst die personifizierte obrigkeitliche Gewalt im Staate, und da nach Röm. 13 alle Obrigkeit von Gott stammt, ist er ein irdisches Abbild der Herrschermajestät Gottes [1]). Wäre das nicht so, wie könnte dann von den Unterthanen Gehorsam gegen die Obrigkeit gefordert werden [2]), wie der Herr ihn fordert mit dem „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist“ [3]), ja ein Gehorsam, der soweit geht, den Hals unter ihr strafendes Beil auf den Block zu legen! Dies weist darauf hin, dafs Gott selbst diesen Gehorsam in den Menschen gepflanzt hat als Anerkennung der durch ihn eingesetzten obrigkeitlichen Gewalt [4]).

Diese Würde des Staatsoberhauptes zu leugnen oder irgendwie gegen die Hoheitsrechte des Fürsten aufzutreten sei er, Johannes, so wenig gesonnen, dafs er vielmehr durchaus mit den überaus strengen Strafen, welche das Gesetz bei Majestätsverbrechen verhänge, einverstanden sei. Ja, er stehe nicht an, solche Vergehen den schwersten, die es giebt, den Sakrilegien zuzurechnen, da ja der Fürst in gewissem Sinne Gottes Bild auf Erden ist, und somit in seiner Person Gott selbst angetastet wird. Ferner erfordert es auch das Wohl des Staatsganzen, dafs das Haupt desselben kräftig und unversehrt sei, da ja Kopf und Leib im engsten Zusammenhange miteinander stehen und der eine, wie der andere durch die Verletzung des anderen in Mitleidenschaft

---

1) Est ergo, ut eum plerique definiunt, princeps potestas publica, et in terris quaedam maiestatis divinae imago. „Policr.“ IV, 1, 513. Nam cum quis legitimum accepit principatum, tamquam praesenti ac corporali Deo, fidelis ei est praestanda devotio, impendendus pervigil famulatus. „Policr.“ VI, 7, p. 599; 25, p. 626; 26, p. 630; VIII, 17, p. 778. Sogar im Kampf Beckets vergifst er das nicht, p. 175 (ep. 179).

2) Gehorsam auch der wunderlichen Obrigkeit. „Policr.“ VI, 27, p. 631. Doch bis zu einer gewissen Grenze (s. unten: Tyrannen!)

3) „Policr.“ VI, 27, p. 631.

4) Ibid. IV, 1, p. 514; VIII, 18, p. 785.

gezogen wird [1]). Darum sind Majestätsverbrechen nicht nur alle diejenigen Vergehen, die sich gegen die Person des Fürsten, sondern auch die, welche sich gegen das Wohl des Staates als solchen richten, insbesondere also Anschläge gegen das Leben und die Person des Königs und seiner Beamten, ferner Hochverrat, d. i. Kampf in den Reihen des Feindes gegen das eigene Vaterland oder Unterstützung jenes durch Waffen oder Geld, Desertion im Felde, Anstiften von Aufruhr und Meuterei im Volk und Militär, endlich Befreiung von Verbrechern aus dem Gefängnis und Ähnliches. Schon wer irgendeines dieser Verbrechen beabsichtigt oder von ihnen spricht, ohne es noch ausgeführt zu haben, macht sich schuldig, wenn auch das Strafmafs dementsprechend geringer sein wird. Wegen der Schwere solcher Verbrechen ist jeder, dem etwa zu Ohren kommt, dafs sie geplant werden, verpflichtet, das zur Anzeige zu bringen: auch solche, denen sonst das Zeugenrecht nicht zusteht, sollen in solchen Fällen zum Zeugnis vor Gericht zugelassen werden, und der Angeklagte selbst ist, wenn Mitschuldige vermutet werden, der Folter zu unterwerfen; eine Intervention für ihn ist nicht zulässig. Den überführten Verbrecher aber trifft die Todesstrafe, seine Güter werden konfisziert, die Söhne enterbt und kirchlich und politisch rechtlos, den Töchtern mag ein kleiner — der vierte — Teil des mütterlichen Vermögens zur Nutzniefsung verbleiben. Dieselben Strafen sind über die mitschuldigen Diener zu verhängen [2]).

So tritt Johannes hier scheinbar als der eifrigste Anwalt der göttlichen Würde und Unverletzlichkeit des Staatsoberhauptes auf [3]). Es wurde freilich für ihn durchaus nötig, dafs er selbst noch aufserdem in wiederholten ausdrück-

1) vigeat semper excellentia capitis, quia in eo totius corporis consistit salus. „Policr.“ VI, 26, p. 629; vgl. S. 18.

2) „Policr.“ VI, 25, p. 626 ff.

3) Das hält ihn aber nicht ab, das Recht des Tyrannenmordes zu proklamieren.

lichen Erklärungen seine eigene Loyalität über allen Zweifel erhaben stellte [1]), denn selbst dieses Eintreten für die Majestät des Königs geschieht unter so vielen Verklausulierungen, diese selbst muſs sich sonst zugunsten der göttlichen, d. h. kirchlichen Gesetze und Machtvollkommenheiten so viele Beschneidungen ihrer Hoheitsrechte gefallen lassen, daſs ihm leicht der eben nicht ganz unbegründete Vorwurf gemacht werden konnte, er wolle die althergebrachten Rechte des Königtums stürzen, er reize die Unterthanen auf zur Empörung gegen die gottgeordnete Gewalt des Königs. Thatsächlich wurde gegen ihn diese Anklage wiederholt erhoben [2]). Und wegen seiner unerschrockenen Vertretung der hierarchischen Ansprüche, wegen seines mutigen Ausharrens bei Thomas Becket war er jahrelang bei seinem König Heinrich II. in völliger Ungnade. Trotz alledem bleibt er dabei: Die weltliche Obrigkeit ist göttliche Ordnung, ja, — aber sofern sie als solche sich auch erweist und nicht dazu zwingt, religiöse Verpflichtungen zu übertreten. Wo sie zu diesen in Widerspruch sich setzt, da gilt es: Man muſs Gott mehr gehorchen als den Menschen [3]). So hat der Fürst überall den Priester hinter sich stehen und stöſst sozusagen bei jeder Bewegung, die er macht, an den engen Zaun, den jener um ihn zieht, um seine Amtsführung und Machtäuſserung in die hierarchischen Ansprüchen genehmen Grenzen zu zwängen.

Das ist schon bei den Titeln nötig, mit denen kriechende

---

1) „Policr." VI, prol. 588; 1, p. 591 sq.; 25, p. 626 sq.; 26, p. 629 sq. Cf. Quid autem in humanis rebus maius est principatu, cuius officium quodammodo omnia circumit, implet et penetrat, et quasi robore virtutis suae totius reipublicae molem portat? V, prol. 539.

2) Ibid. VI, 1, p. 591; ep. 77, ep. 115.

3) Mihi vero satisfactum est et persuasus sum devotos humeros supponere potestati, nec modo fero eam; sed grata est, dum Deo subiecta est et ordinem illius sequitur. Alioquin si divinis reluctetur mandatis et me theomachiae suae velit esse participem, libera voce respondeo. Deum cuivis homini praeferendum. „Policr." VI, 25, p. 626.

Schmeichler die Herrscher der Erde unter dem Vorwand der Ehrenbezeugung anzulügen pflegen. Vor allem der Titel „divus“, den sich die Fürsten noch immer gern gefallen lassen, ist ungehörig; denn er widerstreitet dem katholischen Glauben. Das ist eine Erbschaft, die den sklavischen Römern zur Zeit Cäsars verdankt wird; und wie dieser Name, so sollte auch das, worin er seinen Grund hatte, nämlich die „schreckliche Macht“, die seit jenen Tagen in der Hand von irdischen Machthabern oft ruht, verschwinden. Denn eine solche Macht ist in Wahrheit schrecklich, welche den einzelnen gänzlich des freien Willens beraubt und über alles Gewalt sich anmafst, so sehr, dafs ein Gehorsam nur möglich ist unter schweren Gewissensbedenken: wagen unter ihrem Zwange doch sogar Priester nicht die Vorschriften des göttlichen Gesetzes geltend zu machen, sprechen sogar Richter ihr Urteil nicht nach dem Recht! [1])

Doch welches ist denn nun die Machtvollkommenheit, die dem Fürsten zukommt, und wie hat er sie auszuüben?

Ehe wir aber zur Erörterung dieser Punkte übergehen, müssen wir noch kurz die Frage erledigen, wie denn der Fürst zu seiner Stellung erhoben wird.

b. Einsetzung des Fürsten.

Im allgemeinen steht ja, wie oben ausgeführt, auch für Johannes so viel fest, dafs die weltliche Obrigkeit göttlicher Ordnung ist. Aber fragen wir weiter, wen denn nun Gott zur Vertretung dieser Ordnung im Staate beruft, d. h. auf welche Weise der rechtmäfsige Fürst zur Regierung gelangt, ob durch Wahl des Volkes, Ernennung durch das Priestertum, oder dynastische Erbfolge, — so giebt Johannes auf diese Frage uns keine klare, entschiedene Antwort. Offenbar hat er, um nicht noch mehr in den Verdacht einer regierungsfeindlichen Gesinnung zu geraten, es vermieden,

---

1) „Policr.“ III, 9, p. 496; vgl. IV, 12, p. 538.

hierüber sich offen auszusprechen [1]). Aber wenn er aus der Geschichte Israels nachweist, dafs das Königtum ein Notbehelf ist, dessen Gott sich in einem sündigen Volke bedient, um es in Ordnung zu halten und ihm einen Anführer in den Kriegen zu geben, während ein Volk, welches im Glauben und nach den Gesetzen Gottes wandelt, solcher persönlichen Vertretung Gottes durch die weltliche Obrigkeit nicht bedarf, da dann auch in den Kriegen der Name Gottes ihm Hilfe und Sieg sein wird [2]); — wenn er ferner in dem Bericht über die Berufung Josuas durch Mose zu seinem Nachfolger (4 Mos. 27, 18) die Einsetzung des Volksfürsten klar und deutlich beschrieben findet [3]), so unterliegt es wohl keinem Zweifel, dafs er die durch die geistlichen Vertreter Gottes auf dessen Geheifs erfolgende Berufung des Fürsten in seine hohe Stellung als die allein rechtmäfsige betrachtet [4]).

---

1) Mündlich wolle er dem Freunde, dem er den „Policr." gewidmet hatte, Thomas Becket, nähere Auskunft erteilen, wenn er sie wünsche. „Policr." V, 6, p. 549.

2) „Policr." IV, 11, p. 536; vgl. VIII, 18, p. 785; 20, p. 794.

3) Hunc itaque . . . dispositio divina in arce reipublicae collocavit, et eum nunc arcano providentiae suae mysterio ceteris praefert, nunc quasi suorum iudicio sacerdotum, nunc ad eum praeficiendum totius populi vota concurrunt. Unde et in veteri testamento legitur, quia Moyses ordinaturus eum, qui praeesset in populo, convocavit omnem synagogam . . . Hic autem plane nulla est populi acclamatio, nulla consanguinitatis ratio, nulla propinquitatis habita contemplatio est . . . Gubernatio vero populi illi tradenda est, quem Deus elegerit, homini scil. tali, qui habet spiritum Dei in se et praecepta Dei in conspectu eius sunt. „Policr." V, 6, p. 549.

4) Das mufs ich als die im Zusammenhang der ganzen Denkweise des Saresb. notwendig geforderte Ansicht betrachten. Die drei Möglichkeiten der Einsetzung des Fürsten, die er V, 6 am Anfange offen läfst, 1. durch geheimen Ratschlufs der göttlichen Vorsehung, 2. durch das Urteil der Priester, 3. durch die Wahl des Volkes, schränkt er eben durch die folgenden Erörterungen auf die zweite als die hauptsächlich in Betracht zu ziehende ein, ohne freilich genauer zu sagen, was er mit 1. meint und ohne 3. direkt abzulehnen. Jedenfalls halte ich es nicht für gerechtfertigt, mit Reuter III, 518, Anm. 3 ohne weiteres als des Johannes Ansicht hinzustellen: „der Fürst hat seine Gewalt vom Volk."

Darin allein liegt ihm die Sicherheit, dafs die Wahl auf den rechten Mann fällt. Äufsere Gründe: Verwandtschaft, Volksgunst u. s. w., dürfen, wie bei der Wahl zum Priester, auch hier nicht die allein mafsgebenden sein. Fürstliche Abkunft soll bei der Wahl des Herrschers allerdings den Ausschlag geben, aber nur dann [1]), wie 4 Mos. 27 zeigt, wenn die vor allem bei einem zukünftigen Herrscher zu fordernden Bedingungen erfüllt sind: nämlich, dafs auf ihm der Geist Gottes ruht, dafs er mit dem Gesetz vertraut ist und auf die Gebote Gottes achtet. Wo einmal das Königtum besteht, ist ja erbliche Nachfolge das Natürliche; gesichert ist sie aber nur, wenn die königlichen Väter selbst durch gerechte und treue Amtsführung sich diese Belohnung für ihre Familie verdienen und anderseits auch dafür sorgen, dafs ihre Söhne des hohen ihrer wartenden Berufs durch eigene Tüchtigkeit auch würdig werden [2]).

c. Amtsbefugnisse und -pflichten.

Der also ordnungsmäfsig berufene Fürst ist nun die Staatsperson (persona publica), die personifizierte obrigkeitliche Ge-

---

(Doch kommt er von einem andern Standpunkt wieder dahin, — Lehre vom Tyrannenmord — das Volk über den Fürsten gewissermafsen richten zu lassen.) Denn in der Stelle p. 513 „unde merito in eum omnium subditorum potestas confertur“ ist subditorum m. E. Gen. obi. Denn die Gewalt der Obrigkeit stammt nach Johannes von Gott (vgl. Demimuid, p. 164) und nirgends sonst findet sich der Gedanke, dafs es das Volk ist, dem diese Gewalt eigentlich gebührt, also auch von ihm übertragen wird. Wenn das Volk den König wählt, so soll es doch wohl auch unter Leitung der Priester stehen, denn ausdrücklich erklärt Johannes, dafs die Wahl Josuas nicht durch den Zuruf des Volkes geschah, wenn er auch in dessen Gegenwart gewählt wurde, sondern durch Mose allein. Und wenn ihm entgegengehalten werden mag, dafs die Assistenz des Hohenpriesters auch nur eine passive war, so sieht er jedenfalls in Mose, dem Manne Gottes, den Vorläufer derer, die jetzt im besonderen Sinne Diener Gottes sind, der Priester.

1) „Policr.“ VIII, 22, p. 808.

2) Ibid. IV, 10, p. 534; V, 6, p. 549.

walt (potestas publica), d. h. er hat über alle Unterthanen Gewalt, und zwar so viel Gewalt, als dazu hinreicht, daſs er mit Erfolg für das Wohl des Ganzen wie der einzelnen sorgen kann. Hierauf, auf die Pflichten, die sein verantwortungsvolles Amt ihm auferlegt, wird eben der wahre Fürst mehr sehen als auf die Rechte und Ehren, die ihm durch dasselbe erwachsen [1]). Er soll wie Saul alles Volk um Haupteslänge überragen, was eben nur heiſsen kann, daſs er in geistiger und sittlicher Beziehung der erste und tüchtigste von allen sein soll [2]). Und so wird er seinen Vorzug darin sehen, der erste Diener des Volkes, der Vertreter der öffentlichen Interessen, Staatsperson in dem Sinne zu sein, daſs er die Last der Sorge für die Gesamtheit auf seinen Schultern zu tragen gewürdigt wird, während der Privatmann nur für einzelne und einzelnes zu sorgen gehalten ist [3]). Darum führt er die Zeichen der Herrschergewalt: das Scepter, um mit besonnener Weisheit den Irrenden den rechten Weg zu weisen; den Schild, um von den Unschuldigen und Schwachen die giftigen Pfeile der Bosheit abzuwehren; das Schwert, um ohne Blutschuld auf sich zu laden, die Verbrecher an Leib und Leben zu strafen [4]).

Im Hinblick auf diese groſsen und schweren, ihm von Gott gestellten Aufgaben wird der rechte Fürst sich eines Gefühls der Demut nicht erwehren können, und gleich als ob er wider Willen die Hand an so Groſses lege, stets dessen sich bewuſst bleiben, daſs er nur ein Werkzeug Gottes ist, also die ihm übertragene Gewalt nur in seinem Dienste und nach seinem Willen gebrauchen darf [5]). Dieser Wille

---

1) „Policr.“ VIII, 22, p. 807.

2) Ibid. V, 6, p. 549.

3) Publicae ergo utilitatis minister et aequitatis servus est princeps, et in eo personam publicam gerit, quod omnium iniurias et damna, sed et crimina omni aequitate media punit. Ibid. IV, 2, p. 515; vgl. 513.

4) Ibid. IV, 2, p. 515.

5) Ibid. IV, 11, p. 536; vgl. 7, p. 527; VIII, 22, p. 807; IV, 1, p. 514.

aber ist niedergelegt im göttlichen Gesetz. Mit dem Gesetz jederzeit im Einklang zu sein, mufs daher Ziel und Richtschnur der fürstlichen Amtsführung sein: das unterscheidet den Fürsten vom Tyrannen, darin beruht die Kardinaltugend des Regenten, die Gerechtigkeit.

α) Fürst und Gesetz.

Was ist also die Gerechtigkeit? Wir könnten kurz antworten: Sie ist die Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz. Aber es dürfte nicht uninteressant sein, Johannes etwas länger bei der Bestimmung der Begriffe Gerechtigkeit und Gesetz zuzuhören. Er bestimmt sie ungefähr so [1]): Gerechtigkeit im vollkommenen Sinne ist allein bei Gott. Mit ihr wird daher in Beziehung stehen müssen, was man beim Menschen, insbesondere beim Fürsten Gerechtigkeit nennt. Wenn nun diese (die iustitia) als die subjektive Seite, das Thun der (objektiven) „Billigkeit“ (aequitas) aufgefafst, die aequitas aber mit den Rechtsgelehrten als „Angemessenheit an die Verhältnisse“ (convenientia), wie sie im Grundsatz: „suum cuique“ ausgesprochen ist, definiert wird, so ist die Beziehung mit der göttlichen Gerechtigkeit hergestellt. Denn diese stellt ja auch in der Offenbarung als den Kern und Stern aller sittlichen Gebote den Grundsatz auf: „Was du nicht willst, das dir geschieht, das thue auch den andern nicht“ (Tob. 4, 16) und dessen positive Kehrseite: Matth. 7, 12. Gewissermafsen als Strahlen dieses einen allumfassenden Lichtes lassen sich die Einzelgebote auffassen, welche das sittliche Verhalten der Menschen unter einander regeln und so weit sie sich auf dieses Grundgebot zurückführen lassen, bei allen Völkern und zu allen Zeiten unverbrüchliche Geltung gehabt haben [2]). Die Zusammenfassung aber und Erläuterung der aus dem geoffenbarten Grundgebot, oder was ja dasselbe ist, aus jenem juristischen Hauptgrund-

---

1) Vgl. zu folgendem „Policr.“ IV, 2, p. 514 f.. ep. 59, p. 42.

2) Ibid. IV, 7, p. 527; vgl. VIII, 4, p. 720.

satz sich ergebenden Einzelgebote — das ist das Gesetz. Wie man sieht, geht Johannes in diesen allgemeinen Erörterungen einer Sonderung der Gebote nach religiösen, sittlichen und rechtlichen Gesichtspunkten aus dem Wege, und zwar absichtlich. Denn den Namen Gesetz verdient ihm offenbar nur jene Summe der aus der heiligen Schrift entnommenen und von der Kirche aufgestellten und sanktionierten Verordnungen; über das aus der Entwickelung des Gesellschaftslebens gewordene bürgerliche und Gewohnheitsrecht urteilt er sehr geringschätzig [1]). Dem göttlichen Gesetz aber mufs mit dem Stoiker Chrysippus gemäfs seinem Ursprung und seiner Würde Macht über alle Verhältnisse und Menschen zugeschrieben werden [2]); ihr kann und darf sich niemand entziehen. Denn das Gesetz, um es noch einmal zusammenzufassen, ist eine Gabe Gottes und das Bild seines Willens, es legt den obersten Rechtsgrundsatz (der Billigkeit) nach seinen einzelnen Seiten auseinander und giebt dem gerechten und pflichtmäfsigen Handeln Regel und Richtschnur, es stiftet Ordnung und wehrt der Willkür, es hütet das Heil und unterdrückt die Gewaltthat, es bannt das Laster und bestraft das Verbrechen, — mit einem Wort: es ist die Grundfeste und das Band der Einheit der Völker [3]).

Darum, — und damit kommen wir auf unsern Ausgangspunkt zurück, darum liegt es vor allem dem Fürsten ob, dieses göttliche Gesetz nicht nur für seine Person mit besonderer Sorgfalt zu halten, sondern auch dafür zu sorgen, dafs es von seinen Unterthanen nicht übertreten wird, darüber zu wachen, dafs kein Titelchen oder Jota desselben

---

1) Sed et leges ipsae et consuetudines, quibus nunc vivitur, insidiae sunt et laquei calumniantium. Verborum tendiculae proponuntur et aucupationes syllabarum; vae simplici, qui syllabizare non novit. „Policr." V,16, p. 579. Die bürgerlichen Gesetze vergleicht er mit Spinneweben, ibid. VII,20, p. 689, ep. 184 (p. 190), dazu die Äufserungen über die avitae etc. consuetudines, s. weiter unten.

2) „Policr." IV,2, p. 514; vgl. „Enth." 1517, p. 997.

3) „Policr." IV,2, p. 515 und VIII,17, p. 777.

zur Erde fällt [1]). Ein gewisses Recht freilich der Dispensation vom Gesetz mag ihm zugestanden werden, aber nur bei den wandelbaren Geboten desselben, und auch da nur, sofern es dringende Forderung der Sittlichkeit oder des öffentlichen Wohles ist, und der Geist des Gesetzes dadurch unangetastet bleibt [2]). Jene ewigen und unverbrüchlichen Gebote aber (S. 39) sind unter allen Umständen menschlicher Willkür, auch der des Fürsten, entzogen. Das ist ja auch sein eigener Vorteil. Denn allein auf der Autorität des Gesetzes ruht die Machtstellung des Fürsten. Sich selber den Boden, auf dem er steht, untergraben würde also der Fürst, der an den Geboten des Gesetzes willkürlich rüttelte oder sie gar den Forderungen weltlichen und egoistischen Interesses hintansetzte [3]).

Damit er nun aber nicht aus Unkenntnis oder Unachtsamkeit in solche Fehler verfällt, soll er, wie es Deut. 17, 18 vorschreibt, bei allen seinen Verordnungen die Kirche zurate ziehen, die ja die Dolmetscherin des göttlichen Willens ist und für ihre Lehren und Gebote unmittelbar göttliche Geltung beanspruchen darf. Wofern er es nicht thut und Gesetze erläſst, welche die Kirche miſsbilligen oder ver-

---

1) „Policr." IV, 6, p. 523; 7, p. 527; VIII, 22, p. 807.

2) Nec tamen dispensationem legis subtraho manibus potestatum, sed perpetuam praeceptionem aut prohibitionem habentia libito eorum nequaquam arbitror supponenda. In his itaque dumtaxat, quae mobilia sunt, dispensatio verborum admittitur, illa tamen, ut compensatione honestatis aut utilitatis mens legis integra conservetur. Ibid. IV, 7, p. 527; vgl. hierzu die Äuſserungen Bernhards von Clairvaux: ubi necessitas urget excusabilis dispensatio est; ubi utilitas provocat, dispensatio laudabilis est. Utilitas, dico, communis, non propria. Nam cum nil horum est, non plane fidelis dispensatio, sed crudelis dissipatio. de consid. III, 4. Migne CLXXXII, 769 und . . . necessarium illud intellego, quod non ab homine traditum, sed divinitus promulgatum nisi a Deo, qui tradidit, mutari omnino non patitur. de praec. et dispensat., cp. 3, p. 864.

3) „Policr." IV, 2, p. 515, de iuris auctoritate principis pendet auctoritas.

werfen mufs, so schuldet ihnen niemand Gehorsam [1]). Denn Götzendienst ist es, dem, der auch nur im geringsten etwas wider Gottes Gebot fordert, aus Furcht oder um weltlichen Vorteils willen zu gehorchen und so das Geschöpf über den Schöpfer zu stellen [2]).

Hieraus ergiebt sich nun auch, in welchem Sinne man sagen darf [3]), der Fürst sei frei von den Banden des Gesetzes [4]). Das soll also nicht besagen, dafs der Fürst gewissermafsen ein Privilegium der Ungerechtigkeit besitzt — das hat keiner —, sondern dafs er nicht äufserlich unter dem Zwange des Gesetzes steht, weil er innerlich mit ihm eins ist und aus Liebe zur Gerechtigkeit und nicht aus Furcht vor Strafe ihre Gebote erfüllt. In demselben Sinne hat auch sein Wille Gesetzeskraft, weil (also auch nur wenn) er der Wille des Gesetzes ist, die Forderung der Billigkeit, beziehungsweise des gemeinen Nutzens [5]).

So ist denn Gerechtigkeit und Gesetz der Pol, um den sich die gesamte Amtsführung des wahren Fürsten dreht, und was auch aus der heiligen Schrift und der Geschichte dem

---

1) Omnium legum inanis est censura, si non divinae legis imaginem gerat; et inutilis est constitutio principis, si non ecclesiasticae disciplinae sit conformis . . . Sic enim legitimi sacerdotes audiendi sunt, ut reprobis et ascendentibus ex adverso omnem vir iustus claudat auditum. Ibid. IV, 6, p. 523, vgl. p. 525 . . . praedicatione eorum debet potestas commissi magistratus gubernacula moderari.

2) Ep. 221 (p. 248).

3) Wohl mit Bezug auf Friedrichs I. Ansprüche, die Theorie der ronkalischen Felder (vgl. Höfler, Kaisertum und Papsttum, S. 75; Reuter, Alexander III. und seine Zeit III, 517); „publice praeconentur principem non esse legi subiectum". „Policr." IV, 7, p. 527.

4) Ibid. VII, 20, p. 688; IV, 2, p. 515; 7, p. 527. Doch: in manu principis est, ut possit mitius iudicare quam leges . . . interpositam inter ius et aequitatem interpretationem soli principi et oportet et licet inspicere. II, 26, p. 549.

5) Ibid. IV, 2, p. 515. Man kann also den Fürsten im eigentlichen Sinne den Lictor nennen nach der treffenden Worterklärung der Stoiker: lictor = legis ictor. Daher ruft auch der Henker vor der Hinrichtung dem Delinquenten zu: „obtempera legis arbitrio" oder „imple legem".

Fürsten als Spiegel echter Regententhätigkeit und -tugend entgegengehalten werden mag, im letzten Grunde kommt alles auf seine Stellung zum Gesetze an, daſs sie die rechte ist.

β) Fürst und Wissenschaften.

Zur rechten Amtsführung des Fürsten ist es daher zunächst erforderlich, daſs, wenn sie nach dem Gesetz sich richten soll, der Fürst auch des Gesetzes kundig sein muſs [1]. Diese Kunde sich zu erwerben darf der Fürst unter keinen Umständen — auch nicht unter dem Vorwand des Kriegsdienstes — versäumen. Aber nicht soll er am Buchstaben des Gesetzes hängen bleiben (denn 2 Kor. 3, 6!), sondern, wenn dieser ihm freilich auch immer gegenwärtig sein muſs, vor allem suchen in den Geist und den mystischen Sinn desselben einzudringen, ohne ihn jedoch nach seinem Sinne meistern zu wollen [2]. Um aber durch eigenes Studium Recht und Gesetz kennen lernen zu können, muſs der Fürst weiter auch schriftkundig sein. Und das ist etwas so Wichtiges, daſs nur sonstige auſsergewöhnliche Tüchtigkeit Mangel an litterarischer Bildung entschuldigen und einigermaſsen ersetzen kann. Unbedingt muſs dann aber der Fürst, wie einst David den Nathan und Zadok, schrift- und gesetzeskundige Männer (das sind Priester) um sich haben und sich durch sie von den Vorschriften des Gesetzes in Kenntnis setzen lassen [3]. Nur ausnahmsweise wird ein schriftunkundiger, in den Wissenschaften gänzlich unerfahrener Fürst seinem Volke wirklich von Nutzen sein können, denn dazu muſs seine Bildung tiefer und umfassender sein als die seiner Unterthanen [4]. Sonst bleibt er, wie ein Fürst selbst einmal sagte, ein gekrönter Esel [5]. Und bezeichnend ist jedenfalls, daſs der Niedergang der römischen Macht mit der zunehmenden Ab-

1) „Policr.“ IV, 6, p. 522 (Deut. 17, 18).
2) Ibid. IV, 7, p. 526 (Deut. 17, 19 b).
3) Ibid. IV, 6, p. 524 sq.
4) Ep. 143, p. 131; vgl. „Policr.“ VI, 2, p. 592.
5) Ibid. IV, 6, p. 524.

nahme der litterarischen Tüchtigkeit und geistigen Befähigung der Kaiser und Feldherren zusammenfiel [1]).

γ) Fürst und Unterthanen.

Ein vorzügliches Kennzeichen aber, ob ein Fürst den ihm von Gott gewiesenen Beruf in der rechten Weise auffafst und nach der Norm des göttlichen Gesetzes erfüllt, ist die Gestaltung seines Privatlebens und seines persönlichen Verhaltens zu den Unterthanen.

Was das erstere betrifft, so ist es ja eine allgemeine Erfahrung, dafs das Volk das nachahmt, was es die Höhergestellten thun sieht, und gerade die Schwächen und Laster derselben nur zu gerne zum Deckmantel eignen, unsittlichen Lebenswandels benutzt [2]). Deshalb mufs der Fürst ernstlich bemüht sein, seinen Unterthanen in allem Guten ein Vorbild zu sein und sich hüten, ihnen irgendwie Anstofs oder schlechtes Beispiel zu geben. Schon in der theokratischen Ordnung Israels waren daher dem Könige in dieser Beziehung Vorschriften gemacht, die für alle Zeiten beachtenswert sind; hierher gehört Deut. 17, 17a: Dem Fürsten ist unbedingte Monogamie geboten. Wie kann er sonst Unzucht- und Ehebruchssünden bestrafen? [3]) Ferner Deut. 17, 16: Der Fürst soll keinen grofsen Aufwand treiben. Gerade verschwenderisches Leben reizt am meisten zur Nachahmung. Darum mufs er seinen Hofstaat, um die Unterthanen nicht zu sehr zu belasten, auf das durch die Notwendigkeit bedingte Mafs einschränken. Wenn in der Schrift dem König schon an Pferden nur eine beschränkte Zahl zugemessen ist, wie viel mehr ist der ganze andere Trofs,

---

1) „Policr." IV, 6, p. 525.

2) Ibid. IV, 4, p. 520.

3) Wenn in Israel Polygamie vorkam (Abraham und Jakob), so war sie zu bestimmtem Zweck und unter bestimmten Umständen für jene, aber nicht allgemein gestattet. Und das Beispiel Davids und Salomos verschlägt erst recht nicht, da sie gerade durch ihre Polygamie sündigten. p. 520.

von dem die Höfe wimmeln, unnötig: Jagdhunde und Falken in ungemessener Zahl, Menagerieen mit reifsenden und anderen merkwürdigen Tieren, der Schauspieler und Gaukler, Kuppler und Huren gar nicht zu gedenken [1]).

Überhaupt ist Verschwendung weder eines Fürsten würdig, noch ihm nützlich. Denn selbst wenn er sie treibt, um dadurch sich Anhänger zu gewinnen, so hat er doch nur den Erfolg, dafs er einerseits seiner Würde etwas vergiebt — insofern es scheinen wird, als ob er durch reichliche Geldgeschenke bestechen und um sonst nicht zu rechtfertigende Gunst anderer buhlen müsse —, anderseits aber dadurch sich alle die zu Feinden macht, die er nicht beschenkt, oder denen er gar etwas entzieht, um andern geben zu können. Und wo ist dann die Grenze? Denn hat der Fürst einmal begonnen, in dieser Weise mit Geschenken um sich zu werfen, so ist die Zahl und Gier derer, die solche erwarten, bald unermefslich [2]). Zu unnötigem Aufwand ist endlich auch die Leibwache zu rechnen. Eine solche sollte ein Fürst überhaupt nicht nötig haben, denn wenn er sein Amt treu führt, wird ein jeder Unterthan willig selbst mit Gefahr seines eigenen Lebens im Notfall für ihn eintreten [3]).

Freilich — und damit kommen wir auf sein persönliches Verhalten zu den Unterthanen zu sprechen — mufs auch von ihm gefordert werden, dafs er gegebenen Falls bereit ist, wie Codrus und Lycurgus rühmlichen Angedenkens, für sie sein Leben einzusetzen [4]). Denn wie kann er Liebe bei

---

1) „Policr.“ IV,4, p. 519. Diese Art Leute sind in der Schrift nicht erwähnt, weil sie überhaupt nicht in einem Volk, geschweige an Höfen zu dulden sind. Auf die Schauspieler ist Johannes schlecht zu sprechen, er nennt sie prodigia hominum (l. c. I,8, 405. 519) monstra (ep. 260, p. 301), die professiones obscenas betreiben, (VIII,2, 714). Sie daher zu begünstigen. ist illicitum et infame (VIII,4, p. 719; VIII,12, p. 757—760.

2) Ibid. V,10, p. 565; VIII,2, p. 715.

3) Ibid. IV,4, 519.

4) Auch Mose, Ex. 32, und David, 2 Sam. 24, treten für ihr Volk vor Gott ein. Ibid. II,27, p. 464.

seinem Volke erwarten, wenn er sie ihm nicht entgegenbringt [1]). Ist denn schon von Natur der Zusammenhang zwischen Fürst und Unterthanen so eng wie zwischen Haupt und Gliedern eines Körpers, nun, so mufs ein übermäfsiges Anschwellen des Kopfes in dünkelhaftem und gewaltthätigem Hochmut auch im Staatskörper als ein unerträgliches Leiden der Glieder bezeichnet werden [2]), — dem man schliefslich ein Ende machen mufs. Wie sehr im Widerspruch mit der wahren Aufgabe des Fürsten nicht nur, sondern auch wie thöricht ist es, wenn ein Fürst, allein egoistischen Interessen dienend, durch habgierige Ansammlung von Schätzen das Volk aussaugt [3]), der Armen und Notleidenden sich nicht annimmt, die andern bedrückt und gewaltthätig behandelt; über alle in ungemessenem Hochmut sich erhebt! [4]) Gar manchen Thron hat schon solch Hochmut zu Fall gebracht. Furcht stützt ihn nicht, wohl aber Liebe, denn Liebesbande sind unzerreifsbar (cant. 8) [5]). Dieses Gefühl also wird der rechte Herrscher trachten, in den Herzen seines Volks zu wecken, nicht jenes; alle Kraft vorsorglicher Liebe, deren er fähig ist, wird er seinen Unterthanen zuwenden, ihnen Gatte und Vater sein und darüber selbst die auf Banden des Blutes beruhenden Empfindungen zum Schweigen bringen [6]). Solche Liebe zu den Unterthanen wird er äufserlich bethätigen, indem er demütig zu ihnen als zu Brüdern sich herunterhält [7]), gütig und wohlwollend, leutselig und milde mit ihnen verkehrt, ja auch gern und freigebig ihnen Wohlthaten spendet, durch die auch verschlossene Gemüter ihm zugäng-

---

1) „Policr." IV, 3, p. 517 sq.

2) Er führt das als Ausspruch Platos an. Ibid. V, 7, p. 554 (vgl. IV, 12, p. 538).

3) Ibid. IV, 5, p. 521, verboten durch Deut. 17, 17b, nicht einmal in den Verdacht, habgierig zu sein, darf der Fürst geraten, VIII, 4, p. 719.

4) Ibid. IV, 7, p. 528.

5) Ibid. IV, 3, p. 517.

6) Ibid. 3, p. 517; 11, 535.

7) Ibid. 7, 528 (Deut. 17, 20 a).

lich werden, freilich, ohne sie an unwürdige Menschen, wie Schauspieler und dergleichen zu verschwenden [1]).

δ) Strafgewalt.

Doch die brüderliche Liebe des Königs zu seinen Unterthanen hat eine Grenze. Diese beruht darauf, daſs er auch berufen ist, die Fehler derselben zu bessern [2]). Nicht umsonst trägt er das Schwert, nicht umsonst ist er zum Hüter der gesetzlichen Ordnung bestellt. Aber er soll nun auch nichts weiter sein wollen als der Vollstrecker des Gesetzes [3]), das ohne persönlichen Haſs und Zorn nur die Schuld am Schuldigen heimsucht. Ohne persönliche Gereiztheit und nicht in der Aufregung des Zorns [4]) soll er den traurigen Dienst des Gesetzes üben, die Glieder, deren Haupt er doch ist, zu strafen, und nie die dem Fürsten so wohl anstehende milde, väterliche Gesinnung verleugnen. Schlieſslich richtet man mit gemäſsigtem Vorgehen doch immer am meisten aus. Der Arzt greift erst dann zu stärkeren Arzneien, entschlieſst sich erst dann zu Amputationen, wenn er mit gelinderen Mitteln durchaus nichts mehr erreichen kann. Und wenn ein Zitherspieler sein Instrument rein und harmonisch stimmen will, so spannt er hier die Saiten ein wenig, dort läſst er sie ein wenig nach. Er hütet sich aber, sie über den einer jeden eigentümlichen Ton hinauszuspannen. Denn reiſst eine Saite, so giebt sie gar keinen Ton mehr, hat er sie aber, wenn auch noch sehr, nachgelassen, so kann er sie immer noch wieder auf den geforderten Ton anziehen. Auf diese Weise wird auch der Herrscher allein vollkommenen Einklang und schöne Harmonie im Staate erzielen: durch

---

1) „Policr." IV, 8, p. 529; VIII, 4, p. 719, mit zahlreichen Beispielen V, 7, p. 555—560.

2) Ibid. IV, 8, p. 529.

3) Ibid. 2, p. 515.

4) Wie es Plutarch in dem ihm zugeschriebenen lib. Archigrammaton (de moderatione magistratuum) forderte und auch in seinem eigenen Leben übte, IV, 8, p. 530 sq.

entsprechendes Anspannen der strengen Gerechtigkeit und Nachlassen väterlicher Milde. Letzteres kann eher übertrieben werden als ersteres [1]). Denn summum ius saepe summa iniuria — und wenn Deut. 17, 20b [2]) dem Fürsten geboten wird, weder zur rechten noch zur linken abzuweichen, so heifst das zwar, dafs der Fürst wie in der Strenge, so auch in der Nachsicht den Unterthanen gegenüber nicht zu weit gehen dürfe, aber das erste ist entschieden das Verderblichere von beiden. Nur in einem Punkte allerdings mufs er mit unnachsichtiger Strenge vorgehen, nämlich da, wo es sich um Vergehen gegen die Kirche handelt [3]). Da tritt das Wort des Herrn, Matth. 18, 8, von dem Abhauen der Ärgernis gebenden Glieder in Kraft; denn wenn dies zum Heil des ganzen Leibes geschehen soll, falls die Seele durch sie Schaden nehmen könnte, — ist es nicht auch im Staatskörper die Seele, welcher durch Vergehen der Glieder gegen die Kirche Ärgernis gegeben wird?

d. Idealbild eines Fürsten.

Fassen wir nun alle diese einzelnen Züge zu einem Gesamtbilde zusammen, so tritt uns das Idealbild eines Herrschers entgegen, nach dem auch Johannes sich vergebens in der Wirklichkeit der Vergangenheit sowohl wie der Gegenwart umschaut. Ein Mann, in dem demütige Frömmigkeit und Gehorsam gegen das Gesetz mit Mut und kriegerischer Tüchtigkeit, in dem unbestechliche Gerechtigkeit mit väterlicher Milde, Einfachheit der Lebensweise mit königlicher Freigebigkeit, Bewufstsein der gottverliehenen Würde mit Freundlichkeit und Leutseligkeit, persönliche Enthaltsamkeit und Abhärtung mit umfassender Bildung und feiner Lebensart zu einem schönen harmonischen Ganzen eines Charakters vereinigt sind, in dem jeder der Unterthanen

---

1) „Policr." IV, 8, p. 529 sq.
2) Ibid. 9, p. 531.
3) Ibid. VI, 26, p. 629 sq.

ein Vorbild in jeder Beziehung vor Augen hat; dieses Ideal ist so hoch und umfassend, daſs es nur bei einzelnen hervorragenden Fürsten und groſsen Männern in einzelnen Punkten sich verwirklicht findet, aber nie ganz! Am nächsten ist ihm gekommen von den aus der Profangeschichte bekannten Fürsten Trajan [1]), vielleicht der musterhafteste Herrscher, den es gegeben hat; von Männern der biblischen Geschichte aber jener weise und gerechte Fürst der Wüste, Job, der mit gutem Gewissen in seiner eigenen Thätigkeit ein Gemälde glänzender Regententugenden vor uns entrollen darf [2]).

Sehen wir aber genauer zu, welches die treibende Kraft dieses gesegneten Regentenlebens gewesen ist, so tritt uns als solche die Weisheit entgegen. Die Weisheit wird ja auch sonst in der heiligen Schrift [3]) sowohl wie von den Alten als die Quelle und das Prinzip alles guten und rechten Handelns hingestellt, als das Höchste, nach dem wir streben können [4]). Ihrer bedürfen daher Fürsten und Gesetzgeber vor allem [5]). Allein dem, welcher von dieser Quelle aus sein Leben wie ein zweites Eden mit den befruchtenden, göttliche Erkenntnis, Kraft und Leben spendenden vier Strömen der Kardinaltugenden überfluten läſst [6]), dem wird dann auch als ein herrlicher Lohn seines mühevollen Berufes jene innere Befriedigung, jene des göttlichen Wohlgefallens gewisse Ruhe des Gemüts erblühen, welche in dem Bekenntnis Jobs von seiner Berufserfüllung ihren Aus-

---

1) „Policr.“ IV, 8, p. 529; V, 8, p. 559 für den Papst Gregor so lange geweint und gefleht haben soll, bis er durch eine Offenbarung gewiſs wurde, daſs jener aus den Strafen der Hölle erlöst sei.

2) Job. 29, 6—25. Ibid. V, 6, p. 550—553.

3) Job. 28, 13. prov. 8.

4) „Policr.“ IV, 6. p. 526; V, 9, p. 561; VI, 27, p. 632 sq.

5) Ibid. IV, 6, p. 526; V, 6, p. 550. Darum erklärt Sokrates den Staat für den bestregierten, an dessen Spitze die Philosophen stehen. Ibid. IV, 6, p. 525 sq.

6) Ibid. IV, 12, p. 538; VII, 13, p. 668; VIII, 16, 775 sq.

druck findet, einem Bekenntnis guten Gewissens, reinen Herzens, ungeheuchelten Glaubens.

e. Lohn und Strafe.

Aber ist es nur dieser Lohn, der in dem Bewufstsein gut und recht gehandelt zu haben, an sich liegt, mit dem auch der Fürst sich begnügen soll, wenn er sein Amt treu und nach dem Willen Gottes geführt hat? Nein! Entsprechend der Gröfse der Aufgabe, die Gott ihm gegeben, entsprechend der Schwere der Verantwortlichkeit, die Gott ihm auf seine Schultern gelegt hat, sofern ihm nicht nur die Sorge für sich und sein Seelenheil, sondern auch für das seines Volkes mit anvertraut war, dementsprechend hat Gott ihm auch eine besondere Belohnung gerechter und treuer Amtsführung zugedacht. Dieselbe ist ausgesprochen Deut. 17, 20c: „Auf dafs er lange regiere und sein Sohn über Israel.“ Darin liegt ein Doppeltes: 1. Die Seele des Fürsten, der gut regiert hat, wird mit der ewigen Seligkeit gekrönt werden [1]). Und wenn einer meint, dafs der Fürst damit ja nichts Besonderes vor den andern Gläubigen voraus habe, so möge er bedenken, dafs das doch nicht einem jeden beschieden ist, die schönsten Blüten dieser Zeit zu pflücken und auch der Ewigkeit Frucht zu brechen. Denn ein König, er tritt aus dem Reichtum dieser Welt in den der andern, aus irdischem Glück in himmlische Seligkeit, aus zeitlicher Herrlichkeit in die der Ewigkeit hinüber! Und da bei dem Fürsten die Möglichkeit zu fehlen besonders grofs ist, so wird Gott ihm auch das schon zur Gerechtigkeit anrechnen, wenn er nicht direkt Fehltritte selbst begangen hat und solche auch bei den Unterthanen nicht hat

---

1) Das wird durch folgende Argumentation herausgebracht: Zeit und Ewigkeit stehen in gar keinem mefsbaren Verhältnis zu einander, also auch die längste Zeit ist kaum ein Punkt, ein verschwindender Moment der Ewigkeit, wahrhaft lange kann also nur die Ewigkeit sein. Darum ist sie in dem „lange“ gemeint! Ibid. IV,10, p. 532.

durchgehen lassen, mag er auch sonst nicht vieler besonders hervorragender guter Thaten sich rühmen können. 2. Dem gerechten Könige wird ruhmreiche Dauer seiner Herrschaft nicht nur für ihn persönlich, sondern auch für seine Nachkommen gewährleistet [1]).

Aber wie dem Fürsten bei treuer Amtsführung herrlicher Lohn winkt, so ist auf schlechte und ungerechte Amtsführung harte Strafe von Gott gesetzt, ja besonders harte Strafe nach dem Grundsatz: potentes potenter punientur [2]). Näher sagt ein Wort des Jesus Sirach (10, 8), wodurch der König den Zorn Gottes auf sich herabzieht, — wann seine Amtsführung eine verwerfliche ist. Nämlich dann, wenn sie nicht eine Bethätigung der aus der Weisheit fliefsenden vier Kardinaltugenden ist, sondern wenn die Gegensätze derselben in ihr ihre unheilvolle Wirksamkeit enthalten: Unrecht und Ungerechtigkeit, hochmütige Schmähsucht und betrügerische List [3]).

---

1) Dies ist der Wortsinn der Stelle Deut. 17, 20c, auf den die Juden natürlich zunächst verwiesen waren, da sie von einem ewigen Leben noch nichts wufsten und deshalb durch irdische und fleischliche Hoffnungen angefeuert werden mufsten. (Dazu auch: prov. 25, 5sq.; 20, 8, ps. 132, 11sq.). „Policr." IV,11, p. 533; vgl. 537; V.5, p. 549.

2) Sap. 6, 7. Das ist ein Satz, den Johannes nicht genug einschärfen kann. ep. 189, p. 200; ep. 233, p. 261; ep. 268, p. 309; „Policr." IV, 6, p. 524; 10, p. 532; V,6, p. 554.

3) Ibid. IV,12, p. 537. Diese an jener Stelle genannten 4 Untugenden erweist Johannes auf folgende, etwas künstliche Weise als Gegensätze der Kardinaltugenden. Ihnen allen zugrunde liege der Begriff des Schadens, und zwar sei:

1. iniuria: schaden an sich.
2. iniustitia: andere, die schaden, nicht hindern.
3. contumelia: offen und übermütig, mit Hintansetzung der gebührenden Ehrfurcht schaden.
4. dolus: hinterlistig durch Betrug schaden.

Darum sei nun

1. iniuria das Gegenteil von temperantia (sofern diese dem andern nicht anthun will, was man selber von ihm nicht erleiden will).
2. iniustitia von iustitia (sofern diese dem andern thut, was man selber von ihm sich gethan wissen will).

Solche Greuel sucht Gott unerbittlich an ihrem Thäter heim. Insbesondere, wer in frevelhaftem Übermut sich gegen Gott selbst auflehnt, sein Gesetz und die Gebote der Kirche mifsachtet, den wird unausweichlich der rächende Arm Gottes erreichen. Das Blut aller derer wird Gott von dem Fürsten fordern, gegen welche dieser seine königliche Gewalt mifsbraucht hat, vor allem derer, die unter dem besondern Schutze Christi stehen, der Armen und der Priester [1]). Verfolgt nicht schon bei seinen Lebzeiten den also Gott mifsfälligen Fürsten Unglück in allen seinen Unternehmungen [2]), oder stöfst er ihn noch nicht vom Thron, so wird um so sicherer an seinen Nachkommen, wenn Gott dem ungetreuen Fürsten überhaupt solche schenkt, die angedrohte Strafe vollzogen, ihnen wird die Herrschaft genommen und andern, treueren Dienern übertragen. So hat es an vielfachen Beispielen die Geschichte erwiesen [3]).

3. Der Senat [4]).

Die Stelle des Herzens im menschlichen Körper nimmt im Staatsorganismus der Senat ein, d. i. die Versammlung der Berater des Fürsten. Wie im Herzen die Thaten des Menschen ihren Ursprung nehmen, so sind auch die Anfänge und der Anstofs zu guten und schlechten Regierungshandlungen im Schofse des Senats zu suchen. Es ist also von der gröfsten Wichtigkeit, dafs die Ratgeber des Fürsten ver-

---

3. contumelia von prudentia (sofern diese weifs, dafs niemand sich zu überheben Ursache hat, da wir alle Staub und Asche sind).
4. dolus von fortitudo (weil darin, dafs man nicht offen vorzugehen wagt, Feigheit liegt).

1) „Policr.“ IV, 12, p. 537; ep. 190, p. 201.

2) Das sucht Johannes an seinem eigenen Landesherrn und am deutschen Kaiser nachzuweisen; ep. 145, p. 134 sq.; vgl. ep. 185, p. 194; ep. 245, p. 287.

3) ep. 233, p. 261; „Policr.“ IV, 11, p. 533; 12, p. 537 sq.; VII, 20, p. 691. (Saul, Alexander d. Gr., Caesar, namentlich den römischen Kaisern).

4) „Policr. V, 2, 540; 9, 560—562.

ständige und gerechte, jeden Eigennutzes bare Männer sind, mit einem Worte „Weise“. Das aber werden, worauf schon der Name Senat (senatus v. senex) hinweist, für gewöhnlich nur ältere Leute sein können. Denn die Weisheit ist eine Kunstübung des ganzen Lebens, und vor allem wer in diesem weiter vorgeschritten ist, wird auch in jener über die ersten Anfänge hinausgekommen sein. Freilich vollkommen weise und an dem heiligen Mafsstab Gottes gemessen sündlose Menschen giebt es auf Erden nicht. Aber wenigstens sollen die Berater des Fürsten solche Männer sein, die an der Sünde kein Gefallen haben, sondern an der Tugend strebend sich freuen. Denn nichts ist für einen Staat verderblicher als ungerechte, hochmütige und habgierige Leute an solcher Stelle. Um daher wenigstens dem vorzubeugen, dafs seine Ratgeber nach fremdem Gut Gelüste tragen, mufs der Fürst sie so stellen, dafs sie keinen Mangel leiden [1]). Mehr weifs Johannes auch nicht zu sagen von

4. den Finanzbeamten und Sachwaltern [2]).

Wie die Eingeweide des Körpers — denen ja die unter 4 genannten Teile des Staatsorganismus entsprechen — von

1) Es wird aus den Erörterungen Johanns an dieser Stelle, von denen noch dazu eine allgemein philosophische Erwägung über Begriff und Stufen der Weisheit den breitesten Raum einnimmt, nicht klar, ob er sich unter dem Senat eine ständige Körperschaft denkt oder wechselnd vom Fürsten bald hier bald dort zu Rate gezogene hervorragende Männer seiner Umgebung oder des Volkes. Wenn er zur Illustration den Areopag in Athen, oder den Senat in Rom heranzieht, so waren das ja ständige Körperschaften. Aber hier so wenig wie bei Nr. 4 und 5 spricht er sich des näheren über die Befugnisse der betreffenden Staatsglieder aus. Er folgt an diesen Stellen nur dem Vorgang Pseudo-Plutarchs, ohne mit diesen Teilen des Staates etwas Bestimmtes anfangen und sie organisch in das Ganze desselben eingliedern zu können, da ihm aus seiner Gegenwart der Stoff aus eigener Anschauung fehlte, mit dem er sonst die dort gegebenen leeren Formen auszufüllen imstande war.

2) Quaestores et commentarienses, non illos dico, qui carceribus praesunt sed comites rerum privatarum. „Policr.“ V,2, p. 540; 9, p. 562.

der Natur am sorgsamsten gegen alle Verletzungen von aufsen geschützt sind, so mufs auch für diese Staatsglieder von Staats wegen hinreichend gesorgt werden. Vom Staate soll ihnen alles zur Verfügung gestellt werden, was zur Sicherung und zum ausreichenden Unterhalt ihres Lebens dient, aber auch nicht mehr, je nach den allgemeinen Verhältnissen und der Individualität der einzelnen. Denn bekanntlich erzeugen die Eingeweide, wenn sie so überfüllt werden, dafs sie nicht alles verdauen können, schwere Krankheiten.

5. Die unmittelbare Umgebung des Fürsten [1]).

Der Brust des menschlichen Körpers entspricht im Staate die unmittelbare Umgebung des Fürsten, sein Hofstaat. Über die Gestaltung desselben, die ja vom Fürsten abhängt, sind schon vorher (S. 45) einige Regeln gegeben worden. Denen ist wenig hinzuzufügen. Der Charakter und die Berufstüchtigkeit des Fürsten eben wird sich in seinem Hofe wiederspiegeln. Irgendwelche selbständige Bedeutung aber kann letzterem im idealen Staatswesen nicht zugeschrieben werden. Vielmehr, im Hinblick auf die thatsächliche Verworfenheit der Hofschranzen und den unheilvollen Einflufs des Hoflebens auf alle, die in seine Kreise gezogen werden [2]), wird es sich empfehlen, die Macht dieser Leute nach Möglichkeit einzuschränken und ihnen die Gelegenheit zu nehmen, Unfug zu treiben [3]). Dafs auch ihnen ausreichender Lebensunterhalt zu gewähren ist, ist selbstverständlich, weil Forderung der Natur.

Eine ungleich wichtigere Stelle im Staatsorganismus als die eben genannten Teile desselben nehmen ein:

---

1) „Policr.“ V, 2, p. 540; 10, p. 563—567.

2) Hierüber mehr weiter unten.

3) Refert itaque potestatis istorum cohibere malitiam et eisdem de publico providere, ut omnis grassandi occasio subtrahatur. Ibid. V, 10, p. 566.

6. **Die Richter und obersten Verwaltungsbeamten** [1]).

Das sind die Augen, Ohren und die Zunge des Staatskörpers. Wie diese Organe am menschlichen Leibe sämtlich Teile des Kopfes sind, so stehen sie auch im Staatskörper in besonders engem Zusammenhang mit dem Staatsoberhaupt. Ebenso nämlich wie das Oberhaupt der Kirche sich zur Ausübung der geistlichen Gewalt Beistände erwählt, so gesellt auch der Fürst eines Landes zur Handhabung des weltlichen Schwertes in diesem sich Helfer hinzu, welche deshalb den Namen „comites“ führen. Jenachdem sie am Hofe selbst ihr Amt ausüben, oder in den Provinzen, werden sie palatini oder provinciales [2]) genannt, zwischen ihnen stehen die „reisenden Richter“ (iustitiae errantes).

Alle Beamten dieser Art aber sind bestellt zur Ausübung der dem Landesherrn zustehenden weltlichen Gerichtsbarkeit, sie sind somit in erster Linie Diener der Gerechtigkeit [3]). Ist nun die Norm der letzteren das göttliche Gesetz (S. 39), so schulden sie diesem unbedingten Gehorsam, dem Fürsten aber nur soweit, als er sie nicht die Gebote Gottes zu übertreten zwingt [4]). So wird eine wohlgeordnete Rechtspflege im Lande freilich hauptsächlich vom Fürsten abhängen, insofern als derselbe einerseits selber die richtige Stellung zum Gesetz einnimmt und anderseits auch tüchtige und redliche Männer zu Richtern beruft: untaugliche Beamte und schlechte Richter lassen auf einen des Gesetzes unkundigen oder es verachtenden König schlie-

---

1) Praesides provinciarum, proconsules (vicecomites, iustitiae errantes), iudices. „Policr.“ V, 2, p. 540; 11—16. 567—582.

2) (ep. 280) p 316.

3) Omnis enim magistratus iustitiae famulus est. Ibid. V, 11, p. 569.

4) Tu (ad Nicolaum vicecom. de Essexia) . . . utinam sic exsequaris quod exigit princeps, ne offendatur is, qui aufert spiritum principum, terribilis apud reges terrae, cuius ecclesia sponsa est, qui in sacerdotii sui sic animadvertit contemptores et malefactores quasi pupillum appetierint oculi sui. ep. 280, p. 316.

ſsen. Aber damit sollen pflichtvergessene Beamte keineswegs entschuldigt sein. Sie müssen eben selbst es wissen, daſs sie im Dienste der Gerechtigkeit stehen und Gott selbst verantwortlich sind (Matth. 7, 1 f.)[1].

Im einzelnen ist von den in Rede stehenden Gliedern des Staatskörpers folgendes zu beachten:

1. Von den Richtern im allgemeinen: Selbstverständlich müssen sie genaue Kenntnis des Rechts und der Gesetze besitzen. An sich freilich nützt diese noch nichts, es muſs auch dazu der Wille kommen, sie im Dienste des Guten und der Gerechtigkeit zu verwenden. Wo dieser fehlt, da wird die Verschuldung besonders groſs, — wie einem Arzte, wenn eine Krankheit durch seine Unerfahrenheit einen tödlichen Ausgang nimmt, das noch nicht so schlimm angerechnet werden kann, als wenn er ihn durch Unachtsamkeit und Nachlässigkeit oder gar durch bösen Willen herbeiführt. Es muſs ein Richter der gewissenhafteste Mensch unter der Sonne sein und jedes Unrecht hassen wie den Tod. Das ist die Hauptsache. Allerdings ist für eine gewissenhafte Erfüllung seines Berufes notwendige Voraussetzung, daſs er auch die Mittel in den Händen hat und die Kraft, das, was er als recht erkannt hat, auch durchzusetzen, wie nach Platos Wort zur Steuerung eines Schiffes im sturmbewegten Meer der nur befähigt ist, der neben der Erfahrung darin auch die nötige Körperkraft dazu besitzt. Aber vor allem kommt es doch auf die persönlichen Charaktereigenschaften des Richters an, und unter ihnen wieder sind es Unbestechlichkeit und Unparteilichkeit, welche unbedingt von ihm zu verlangen sind. Welch ein Widerspruch in sich selbst ist ein bestechlicher, käuflicher Richter[2]. Was ein Richter in allem seinem Reden und Thun im Auge

1) „Policr." V. 11, p. 568 sq.

2) Bestechliche Richter, überhaupt käufliche Beamte nennt Johannes auf Grund von 4 Mos. 22, ep. Jud. 11 „Bileamiten", „Policr." V, 11, p. 568 sq., ähnlich Gerhoh von Reichersberg käufliche Bischöfe: „de investig. LXVI, 136.

haben soll, ist die Gerechtigkeit, was er allein zu geben hat, das Recht. Ist nun aber Gerechtigkeit ein Ding, um das man handeln kann? Ist's nicht so, daſs der, welcher sie verkaufen will, eben damit beweist, daſs er sie nicht hat, ebenso wenig, wie der sie bekommt, der sie kaufen will? Und umgekehrt ist es noch merkwürdiger: Der Richter, der sich Ungerechtigkeit abkaufen läſst, wird sie darum doch nicht los, trotzdem der Käufer sie sich erworben hat. Schon die Mahnung des Apostels (Phil. 3, 7) und die des Herrn (Luk. 9, 25) sollte den Richter warnen, seine Seele zu ewigem Schaden durch unersättliche Gier nach irdischem Gut zu beflecken, sittlich „schmutzig“ zu werden [1]). Ferner aber darf ein Richter nicht parteiisch sein. Weder Rücksichten auf die Macht oder sonstige Autorität des vor Gericht Erscheinenden dürfen sein Urteil bestimmen noch Rücksichten auf Freundschaft oder Verwandtschaft, überhaupt nicht irgendwelche Gefühle der Zu- oder Abneigung [2]). Nichts soll ihn dazu bringen, auch nur einen Schritt vom Wege der Gerechtigkeit und der Wahrheit abzugehen. Dazu muſs er selbst sich durch einen feierlichen Eid auf die Gesetze verpflichten. Freilich ist es in einzelnen Fällen überaus schwer, der Wahrheit auf den Grund zu kommen. Da muſs der Richter denn mit besonnener Weisheit der Hilfsmittel sich bedienen, die geeignet sind, die zur Verhandlung stehende zivil- oder kriminalrechtliche Sache zu klären, der persönlichen Zeugen und sachlichen Indicien. Erstere sind den letzteren vorzuziehen, da sie einer genauen Prüfung unterworfen werden können [3]). Leicht ist nun die Entscheidung, wenn die Aussagen der Zeugen, falls ihre Glaubwürdigkeit nicht sonst aus irgendeinem Grunde zweifelhaft ist, in sich übereinstimmen, schwieriger dagegen, wenn

---

1) „Policr.“ V, 11, p. 569.

2) Johannes erinnert dabei an das Ciceronianische Wort: „Exuit personam iudicis, quisquis amicum induit“. Ibid. V, 12, p. 570.

3) Ibid. V, 14, p. 574.

sie auseinander gehen. Für diesen Fall läſst sich kaum eine feste Regel aufstellen. Nur so viel wird man sagen können, daſs nicht ohne weiteres der Mehrheit recht zu geben ist, sondern die Zeugenaussagen nach der Glaubwürdigkeit der Personen, nach ihrer innern sachlichen Wahrscheinlichkeit und danach, ob sie den Charakter persönlicher Beteiligung in Gunst oder Ungunst tragen, gegeneinander abzuwägen sind. In Berücksichtigung aller dieser Momente soll dann das Gefühl des Richters (motus animi sui) selber den Ausschlag geben, oder, wenn ihm sich durchaus nicht ein klares Bild von der Sachlage ergeben will, soll er die Entscheidung noch aussetzen. Dies, die Entscheidung einer Sache hinzuziehen oder sie ad calendas graecas zu vertagen, ist wirklich in einigen besonders heiklen Fällen [1]) die einzige Möglichkeit für den Richter, sich Gewissensbisse und den prozeſsführenden Parteien materielle oder moralische Schädigung zu ersparen. Doch gilt das, wie gesagt, nur von besonders dunklen und schwierigen Fällen, für gewöhnlich soll die Rechtspflege einen möglichst beschleunigten Gang gehen und kein Prozeſs über zwei, höchstens drei Jahre dauern [2]).

Der regelrechte Verlauf eines solchen aber ist folgender [3]):

Bei allen Gerichtsverhandlungen hat von Anfang bis zu Ende zur Warnung und Mahnung die heilige Schrift zugegen zu sein [4]). Auf sie sind vor Eintritt in die Verhandlung Eide abzulegen, und zwar:

---

1) Derart ist der berühmte Prozeſs des Sophisten gegen seinen Schüler wegen des Honorars. „Policr.“ V, 14, p. 571.

2) Ibid. V, 12, p. 573.

3) Ibid. V, 13, p. 573 sq. Eine Übersicht des Prozesses nach Justinian. Recht, die nach Savigny, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, 2. Ausg. II, 431, groſses Lob verdient. Andere Stellen, die die Bekanntschaft Johanns mit dem römischen Recht beweisen — vielleicht durch Vacarius „Policr.“ VIII, 22, p. 808 — sind: „Policr.“ V, 14; 15, p. 16; IV, 1; 2; 7; III, 14; VII, 20. Vgl. Savigny a. a. O. (Schaarschmidt, p. 96).

4) „Policr.“ V, 12, p. 570.

a. von dem Kläger, dafs er — ohne widerrechtliche oder verleumderische Absichten — überzeugt sei, eine gute Sache zu vertreten, und nur den Rechtsspruch verlange, keine Scheinverhandlung zu seinen Gunsten;

b. von dem Angeklagten, dafs er sich bewufst sei, mit gutem Recht Widerstand zu leisten und vom Richter und Kläger Wahrheit und Gerechtigkeit ruhig erwarten könne, da er selbst dabei zu bleiben gedenke;

c. von beiden, dafs sie weder dem Richter, noch den Zeugen, noch den sonst in ihrer Sache beschäftigten Personen — mit Ausnahme der von ihnen bestellten Anwälte — etwas gegeben oder versprochen hätten.

Will der Kläger diesen Eid nicht leisten, so ist er mit seiner Klage abzuweisen; weigert der Angeklagte sich, so ist er als des ihm zur Last gelegten Vergehens geständig anzusehen.

d. von den Anwälten, dafs sie nach der Norm der Wahrheit und Gerechtigkeit nach besten Kräften ihre Klienten vertreten und die Sache nicht mit Fleifs hinschleppen wollen.

Anwälte übrigens sind den streitenden Parteien zu gleichen Teilen beizustellen, und zwar soll diese Gleichheit nach Möglichkeit sich nicht nur auf die Zahl, sondern auch auf die geistige und juristische Qualifikation der Rechtsbeistände erstrecken. Kein Anwalt darf, bei Strafe des Ausschlusses aus der Anwaltschaft, vor Gericht ein vom Richter ihm übertragenes Mandat ablehnen. Anderseits ist es ihm auch nicht erlaubt, Prozesse aufzukaufen oder selber ins Werk zu setzen, um sie zugunsten seiner Kasse zu führen. Doch gebührt ihm sonst natürlich für die Führung eines Prozesses ein angemessenes Honorar.

In den Verhandlungen selbst aber soll er mit sachlichen Gründen kämpfen, nicht mit Beschimpfungen des Gegners und persönlichen Invektiven gegen ihn. Nicht ihm kann es dann zur Last fallen, wenn der Prozefs verloren wird, sofern er alles, was in seinen Kräften stand, gethan hat, um seiner Sache zum Siege zu verhelfen, soweit er von

ihrer Gerechtigkeit überzeugt war. Denn eine ungerechte Sache zu verteidigen, kann er nicht gezwungen werden. Aus dem Endurteil geht nun hervor, ob eine Anklage begründet war oder nicht. Ist das letztere der Fall, wird also der Angeklagte freigesprochen, so liegt die doppelte Möglichkeit vor, daſs der Kläger in gutem Glauben die irrige Anklage erhob, — dann soll er frei ausgehen —, oder in böswilliger Absicht einem anderen ein Vergehen in die Schuhe geschoben hat, — dann soll gegen ihn die Verhandlung eröffnet werden und ihn strenge Strafe treffen.

Wenn also von den Richtern und allen bei den Gerichten beamteten oder vor ihnen erscheinenden Personen die strengste Gerechtigkeit und Wahrheitsliebe, unbedingte Unbestechlichkeit und Unparteilichkeit gefordert werden muſs, so gilt das insbesondere

2. von den höchsten Beamten des Königs, den Statthaltern der Provinzen (praesides provinciarum) [1]). Denn diese von dem Könige mit der Ausübung der ihm zustehenden Gerichtsbarkeit und sonstigen königlichen Hoheitsrechte in den Provinzen betraut, haben eine sehr einfluſsreiche Stellung, durch welche sie, falls ihre Berufserfüllung nicht von den eben erwähnten Charaktereigenschaften getragen ist, unberechenbaren Schaden stiften können. Sie sollen daher treu ihrer Obliegenheit nachkommen, für Ruhe und Sicherheit der ihnen unterstellten Provinz zu sorgen, sie haben dieselbe nach Bösewichtern zu durchforschen und von ihnen zu säubern, unnachsichtig die Verbrecher vor Gericht zu ziehen und zu bestrafen. Vor allem dazu sollen sie die ihnen in die Hände gelegte Macht gebrauchen, die geringeren und

---

1) An Stelle des früheren „comes“ (earl, Graf) tritt unter den normannischen Königen, namentlich Heinrich II., der vicecomes (= dem früheren shirgerêfa, Sheriff), während jenes selbständigere Amt zur bloſsen Würde, einem vom König verliehenen Adelstitel herabsinkt. In Ausübung der königlichen Hoheitsrechte ist der vicecomes des Königs: a. militärischer Vogt; b. Gerichtshalter; c. Polizeivogt; d. Domänenrentmeister. Gneist, Englische Verfassungsgeschichte, S. 115 ff.

schwächeren Leute vor Vergewaltigungen durch die Mächtigen vor Gericht und im täglichen Leben in Schutz zu nehmen.

Wie der Fürst, sollen auch sie den Leuten leicht zugänglich sein und zuvorkommend und freundlich ihnen gegenübertreten, ohne sich freilich in zu grofse Vertraulichkeit mit ihnen einzulassen. Nichts aber ist abstofsender und häfslicher, als wenn ernste und würdige Männer, und das wollen und sollen solche hohe Beamten doch sein, sich durch Heftigkeit und Zorn in ihrem Privatverkehr oder gar ihrer Amtsthätigkeit hinreifsen lassen [1]).

Kaum braucht hinzugefügt zu werden, dafs die Provinz natürlich nicht dazu da ist, dafs der Statthalter sich durch sie bereichere oder sie durch glänzenden Hofhalt belaste. Das ist etwas, was namentlich auch die reisenden Richter [2]) beachten müssen, die zur Entscheidung von Streitfällen direkt vom königlichen Hof in die Provinzen gesandt werden. Denen, wie überhaupt den königlichen Beamten steht nur zu, die für ihren jeweiligen Lebensunterhalt nötigen Mittel zu fordern, aber nichts darüber hinaus. Und auch Gastgeschenke werden sie gut thun, abzulehnen, da diese nur zu leicht den Charakter der Bestechung annehmen und zur Käuflichkeit des Rechts führen [3]). Es können solche Forderungen für die Richter und oberen Beamten nicht zu hart erscheinen. Denn diese Männer müssen eben auf einer hohen sittlichen Stufe stehen und ihrerseits den für die gewöhnlichen Leute allerdings zu schweren, aber doch kürzesten Weg zur Erlangung des himmlischen Reichtums erwählt haben, die Verachtung irdischer Güter [4]).

---

1) „Policr." V, 15, p. 575 sq.

2) Die Art und Weise, wie Johannes hier über die iustitiae errantes spricht, läfst darauf schliefsen, dafs sie zur Zeit, da er den „Policr." schrieb, also c. 1158, wohl in Thätigkeit waren. Gneist, S. 225 Anm. sagt, dafs sie in den ersten 11 Jahren Heinrichs II. nicht nachzuweisen sind.

3) „Policr." V, 15, p. 575 sq.; 16, p. 579; VIII, 17, p. 783.

4) Ibid. V, 17, p. 587 sq.

7. Die niederen Staatsbeamten und das Militär [1]).

Den Händen des menschlichen Körpers entsprechen die ausführenden Organe der Staatsgewalt: die niederen Staatsbeamten und das Militär. Beide haben den im engeren Sinne so zu nennenden Staatsdienst zu versehen: die einen — die bewaffnete Hand, das Militär — schützen im Felde und mit dem Schwerte Leben und Gut der Bürger gegen äufsere Feinde, die anderen, die unbewaffnete Hand, die Organe der oberen Gerichts- und Verwaltungsbeamten, sorgen im Lande selbst und unter den Bürgern im einzelnen für Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung und die richtige Ausführung der Rechtssprüche und gesetzlichen Forderungen. Wie von allen Beamten des Königs, so gilt nun insbesondere von diesen nach Jes., Sir. 10, 2, dafs sie in ihrer Berufserfüllung ein Bild ihres Fürsten sein werden. Darum wird er mit allem Eifer auf diese seine „Hände“ sein Augenmerk richten und deren von altersher berüchtigte Begehrlichkeit im Zaum halten müssen, wenn diese nicht ihm zur Last fallen und ihm die wohlbegründete Unzufriedenheit, ja den Hafs seiner Unterthanen eintragen soll. Wenden wir uns nun

1. der „unbewaffneten Hand“ [2]) des Fürsten zu, so ist eben dies die Forderung, welche an alle hiermit bezeichneten Beamten, also: Steuereinnehmer, Gerichtsdiener und -schreiber, Polizeibeamte und ähnliche [3]) vor allem zu richten ist, auf das allergewissenhafteste nur das von den einzelnen Bürgern einzufordern, was in jedem einzelnen Falle durch das Gesetz bestimmt ist. Das ist eine Forderung, welche schon Johannes der Täufer den Zöllnern gegenüber erhob. Es hat sich auch in der Geschichte gezeigt, dafs der Mifsbrauch ihrer amtlichen Stellung zu Erpressungen und Betrügereien aller Art die Spezialsünde der oben erwähnten

---

1) officiales et milites V, 2, p. 540.

2) „Policr.“ VI, 1, p. 589—592.

3) publicani apparitores, officiales omnium iudicum. „Policr.“ VI, 1, p. 589.

Unterbeamten ist. Freilich, den Schutz des Gesetzes, unter dem sie die Urteilssprüche der Gerichte vollstrecken oder die dem König als Oberherrn des Landes gebührenden Abgaben einfordern, auch dazu zu benutzen, sich nebenbei die eigene Tasche zu füllen, ist ja sehr verlockend, da der Respekt vor dem Gesetz unwillkürlich auch auf die im Namen desselben auftretenden Personen übergeht, und dem nicht Gesetzeskundigen alle ihre Ansprüche als gesetzlich begründete erscheinen läſst. Aber um so mehr sollen sie sich vor jener Sünde hüten und unter allen Umständen sich an den ihnen zukommenden Gebühren genügen lassen, ja auch Geschenke weder erwarten noch annehmen, geschweige denn fordern. Denn wenn auch die Bürger nicht unbeschränkte Herren, sondern nur Verwalter und Nutznieſser [1]) des ihnen vom Fürsten als Lehen zugewiesenen Landbesitzes sind, so soll doch der Genuſs ihrer Güter, abgesehen von den notwendigen und gesetzlich festgestellten Lehenspflichten und -abgaben ihnen ungeschmälert bleiben. Sonst kommt es schlieſslich dahin, daſs sie, falls die Beamten ungehindert willkürlich mit ihrem Besitze schalten und walten dürfen, ganz leistungsunfähig werden, und der König vergeblich versucht, von seinen ausgesaugten Provinzen auch nur den geringsten Nutzen zu ziehen. Was aber

2. die „bewaffnete Hand" [2]) des Staates betrifft, die zum Dienst desselben im Felde und gegen die Feinde berufenen Staatsglieder, so ist dieser Stand trotz der auch in ihm in der Wirklichkeit häufig vorkommenden Verderbtheit doch schon nach dem Zeugnis der heiligen Schrift ebenso notwendig wie ehrenvoll. In seiner Ausbildung und Leitung

1) Nam provinciales quasi quidam superficarii sunt, et quoties usus exigit potestatis, rerum suarum non tam domini sunt quam custodes. Si vero necessitatis non incumbit articulus, sua sint provincialium bona sua, quibus nec ipse princeps licenter abutitur. „Policr." VI, 1, p. 592.

2) Diese Ausführungen Johanns beruhen hauptsächlich auf den strategematica des Julius Frontinus und de re militari des Vegetius Renatus.

wird daher ganz besonders die Tüchtigkeit eines Fürsten zutage treten.

Schon bei der Aushebung zum Soldatenstande mufs er mit der gröfsten Sorgfalt zu Werke gehen. Nur körperlich und geistig kräftige Leute in einem Alter, wo der Körper noch rüstig und bildungsfähig ist, also Jünglinge, welche tüchtige Soldaten in jeder Waffengattung und Lage abzugeben versprechen, sollen für den Kriegsdienst bestimmt werden [1]). Die ohnehin mehr an Anstrengungen gewöhnte und abgehärtete Landbevölkerung wird brauchbareres Material liefern als die verweichlichtere Stadtbevölkerung, da ja nicht mehr, wie bei den alten Römern, Stadt- und Landleben verbunden ist, und der Städter eine einfache, auch auf Kräftigung des Körpers bedachte, gesunde Lebensweise führt. Jedenfalls ist das Wort richtig, dafs desto weniger einer den Tod fürchten wird, je weniger Lust und Vergnügen er im Leben kennt. Zwingen darum die Umstände dazu, auch die an üppiges Leben gewöhnten Städter zur Aushebung heranzuziehen, so müssen diese erst durch schwere Arbeiten, durch Märsche in Sonne und Staub, durch Biwakieren unter freiem Himmel und in Zelten gekräftigt und abgehärtet werden, überhaupt erst eine kärglichere und beschwerlichere Lebensweise ertragen lernen, ehe mit ihrer eigentlichen Ausbildung im Waffenhandwerk begonnen werden kann. So ist denn die regelrechte Aushebung durch den obersten Kriegsherrn (oder durch die damit betrauten Beamten) das erste Erfordernis für den Angehörigen des Soldatenstandes, wie ja auch der durch die Kirche berufene Priester rechtmäfsiger Kleriker ist [2]). Wer ohne jene auf eigene Faust

---

1) „Policr." VI,5, p. 596 sq.

2) Wiederholt werden Klerus und Soldatenstand miteinander verglichen (vgl. ep. 234, p. 263 sq.): Beide, Priester und Soldat, müssen ordnungsmäfsig berufen sein. „Policr." VI,8, 600. Beide müssen sich zur Erfüllung ihrer Obliegenheiten eidlich verpflichten, ibid. VI,5, p. 597; beide treten oft ohne Kenntnis der schweren Pflichten in ihren Beruf, sind aber doch gehalten, sie zu erfüllen. Ibid. VI,11, p. 602. Bei

das Schwert in die Hand nimmt, ist nach Ciceros Wort ein Bandit (sicarius) und fällt unter das Gericht des Wortes (Matth. 26, 52) [1]).

Aber die eigentliche Einsetzung in die Rechte und Pflichten des Kriegerstandes findet doch erst statt durch den Diensteid (sacramentum militiae), den die Rekruten gleich den Priestern abzulegen haben [2]). Erst in späteren Zeiten der römischen Republik wurde dieser, früher nur von den Hauptleuten geleistete Eid auch von dem gemeinen Soldaten verlangt und ist seither so auch in den christlichen Staaten üblich geworden. Derselbe ist unter Anrufung der heiligen Dreieinigkeit vor dem Fürsten als der verkörperten Gegenwart Gottes abzulegen und verpflichtet den Soldaten zu Gehorsam und Treue gegen seinen irdischen und himmlischen Herrn. Nun erst ist der Rekrut wirklich Soldat geworden, nun erhält er die militärischen Abzeichen und Rechte und wird mit aller Sorgfalt zu einem tüchtigen Krieger ausgebildet.

Ist es so, wie nicht zu bezweifeln, dafs im Felde nicht die Masse, sondern die moralische Überlegenheit den Ausschlag giebt, so ist klar, wie überaus wichtig eine sorgfältige und umfassende Ausbildung des einzelnen Soldaten ist. Allein wer wohl vertraut mit seiner Waffe und ihrer Handhabung ist, kann sie auch im gegebenen Augenblicke recht gebrauchen; und die Bekanntschaft mit den Regeln der

---

beiden steht Schutz der Religion und Gottesdienst unter ihren Pflichten an erster Stelle. Ibid. VI, 8, p. 600. Beiden ist strenge Zucht nötiger als sonst irgendwem. Ibid. VI, 11, p. 603; beide müssen unweigerlich den Befehlen ihrer Vorgesetzten, sofern sie nicht direkt gegen göttliches Gebot sind, Folge leisten. Ibid. VI, 12, p. 605.

1) „Policr." V, 7, p. 599—600.

2) Lege libros tam ecclesiasticos quam mundanos, quibus agitur de re militari; et manifeste invenies duo esse, quae militem faciunt, electionem scilicet et sacramentum VI, 5, p. 597. Jurant equidem milites per Deum et Christum et Spiritum sanctum et per maiestatem principis, quae secundum Deum, humano generi diligenda est et colenda. „Policr." VI, 7, p. 599; cf. S. 32.

Kriegskunst und die Sicherheit in ihrer Anwendung macht auch im Gefechte tapfer und kühn. Zu allen Zeiten der Geschichte hat es sich gezeigt, daſs eine kleine, aber dergestalt ausgebildete Zahl immer einer groſsen, aber unerfahrenen, schlecht ausgebildeten Menge überlegen ist, die, wenn sie an Zahl auch noch so stark ist, doch weiter nichts ist als Schlachtvieh [1]). So muſs denn der Soldat in allem ausgebildet und fortwährend geübt werden, was dazu dient, ihn Herr seines Körpers und seiner Waffe werden zu lassen, als: Fechten in Hieb und Stich, Speerwerfen, Steinschleudern (zur Stärkung der Armmuskeln), Laufen, Springen, Schwimmen u. s. w. [2]).

Freilich macht's die körperliche Kraft und Gewandtheit des einzelnen nicht allein; tüchtig und leistungsfähig wird ein Heer erst dann, wenn es, durch straffe Manneszucht zusammengehalten, ein gehorsames Werkzeug in der Hand des Führers ist [3]). Daſs natürlich der Führer ein begabter Feldherr sein muſs [4]), das kann hier übergangen werden. Unter welcher Voraussetzung aber bezüglich der Soldaten wird allein in einem Heere Ordnung und Disziplin aufrecht erhalten werden können? Vor allem darf unter den Leuten Weichlichkeit und üppiges, schwelgerisches Leben nicht einreiſsen; dann ist es mit der Disziplin nicht nur, sondern mit der Leistungsfähigkeit eines Heeres überhaupt vorbei, wie namentlich die römische Geschichte beweist [5]). Vielmehr abgesehen von fortwährender körperlicher Übung und einfacher, abhärtender Lebensweise, muſs es hauptsächlich ein starkes und lebhaftes Bewuſstsein von den eidlich gelobten Pflichten sein, das den einzelnen hält und davor schützt, sich unbotmäſsigem oder hoffärtigem und gewalt-

1) „Policr." VI,3, p. 594 sq.; cf. VI,19, p. 617.
2) Ibid. VI,4, p. 596.
3) Ibid. VI,14, p. 609 sq.
4) Ibid. VI,15, p. 611; 19, p. 617.
5) Ibid. VI,4, p. 596; 11, p. 603; 14, p. 609—611.

thätigem Wesen oder schwelgerischem Müſsiggang hinzugeben. Ist doch sein Abzeichen, das cingulum, ein Zeichen der Arbeit, — man gürtet sich, wenn man etwas zu thun vorhat! Wer es trägt, ohne durch fleiſsige, tüchtige Arbeit ihm Ehre zu machen, begnügt sich „mit Schaum, statt mit fester Substanz“ [1]). Nicht darin also wird der wahre Krieger seine Ehre suchen, ein prachtstrotzendes Cingulum oder die glänzendsten Waffen zu tragen, im übrigen aber wie der Thraso im Eunuchus des Terentius unthätig herumzulungern, herrlich zu speisen, unmäſsig zu trinken und noch unmäſsiger mit seinen Heldenthaten zu prahlen, jede wirkliche Anstrengung und Gefahr aber ängstlicher zu meiden als „Hund und Schlange“ [2]), sondern darin, treu und gewissenhaft die Pflichten zu erfüllen, die er in seinem Diensteid übernommen hat, und als deren Abzeichen er das Cingulum trägt.

Welches sind nun diese Pflichten?

Der Gehorsam gegen Gott ist es vor allem, welchen der Soldat in seinem Eide gelobt, demnächst Treue gegen König und Vaterland; allein wer jenen übt, wird auch diese nicht brechen. Der Fürst selbst würde zu seinem eigenen Schaden erkennen müssen, wie unvernünftig es ist, seine Mannen zum Ungehorsam gegen Gott zu verleiten. Denn sind sie erst in ihrem Dienste Gottes treulos und gewissenlos geworden, um so mehr werden sie es in seinem Dienste sein. Darum geht Gottesdienst auch hier, und erst recht hier über Herrendienst [3]); kein Soldat kann gezwungen werden, an der Ausbreitung des irdischen Reiches mitzuhelfen, wenn dadurch dem Reiche Christi Abbruch geschieht. Mit anderen Worten, die Verpflichtung des Soldaten erstreckt sich auch auf den Dienst der Kirche und die Verehrung der Priesterschaft. Für die Kirche ist ihm sehr viel, gegen sie nichts erlaubt [4]).

1) „Policr.“ VI, 13, p. 608.

2) Ibid. VI, 3, p. 594 sq.; 19, p. 617.

3) Ibid. VI, 9, p. 601.

4) Nam sicut eis pro ecclesia plurimum, ita contra ecclesiam licet nihil. „Policr.“ VI, 10, p. 602.

Und wollte man einwenden, der Soldat schwöre ja Gott und seinem Landesherrn Treue, nicht aber der Kirche, so trifft dieser Einwand nicht. Denn einmal ist ein jeder, ob er sich durch einen förmlichen Eid dazu verpflichtet oder nicht, der Kirche zu dienen schuldig [1]). Dann aber beweist die schöne Sitte, am Tage der Umgürtung mit dem cingulum auf dem Altar seine Waffe weihen zu lassen, auch ganz ausdrücklich, dafs der Soldat Gott und damit der Kirche Gehorsam und treuen Dienst zu geloben sich verpflichtet fühlt. Spricht diese Zeremonie nicht mehr als Worte, oder will man von dem schriftunkundigen Manne auch noch ein schriftliches Bekenntnis verlangen, wie von den Bischöfen und Äbten? [2]). Unbeschadet nun dieses Gott und der Kirche schuldigen Dienstes [3]), also in indifferentibus, namentlich in allen rein militärischen Dingen hat der Soldat seinem Kriegsherrn, beziehungsweise seinem Vorgesetzten unweigerlich unbedingten Gehorsam zu leisten, er hat „blind“, ohne eigene Prüfung etwaigen Nutzens oder Schadens stracks die Befehle seines Führers zu vollziehen und darf nach eigenem Gutdünken nicht einmal „das Auge öffnen“ [4]). Der Führer allein trägt die Verantwortung für die von den Untergebenen auf seinen Befehl ausgeführten Handlungen. Ja, selbst zu ungläubigen oder heidnischen Befehlshabern steht der Soldat in diesem Verhältnis strenger Subordination, natürlich mit der oben angeführten Beschränkung [5]).

So ist es denn ein hoher und verantwortungsvoller Beruf, den die Krieger zu erfüllen haben: die Kirche zu schützen und die Priester zu ehren, dem Unrecht zu wehren und die

---

1) . . . nullus tamen est, qui sacramento tacito vel expresso ecclesiae non teneatur obnoxius. „Policr.“ VI, 10, p. 601.

2) „Policr.“ VI, 10, p. 602.

3) Auch wenn ihm etwas befohlen wird, was direkt sich gegen das Heil des Staates richtet, hört die Gehorsamspflicht auf.

4) „Policr.“ VI, 12, p. 606.

5) Das beweist das Beispiel christlicher Legionen unter Diocletian und Julian. „Policr.“ VI, 9, p. 601.

Untreue zu strafen, dem Recht zum Sieg zu verhelfen und der Unterdrückten sich anzunehmen, den Frieden im Lande aufrechtzuerhalten und in des Vaterlandes und ihrer Brüder Verteidigung ihr Blut zu vergiefsen, ja, wenn es sein mufs, das Leben zu lassen. So schreibt es auch die heilige Schrift vor, Ps. 149, 6 ff. [1]), und Johannes der Täufer warnt die Kriegsleute aufs eindringlichste (Luk. 3, 14), ihren Stand durch Gewaltthat und Habsucht zu schänden.

Freilich soll der Soldat an seinem Solde sich genügen lassen, mufs letzterer auch wirklich genügend sein. Es mufs daher gefordert werden, dafs ihm sowohl während seiner Dienstzeit als auch, wenn er ausgedient hat oder invalide geworden ist, ausreichender Lebensunterhalt gewährt werde [2]). Und auch sonst stehen ihm manche Freiheiten zu: Er kann nicht zu Frondiensten und niederen Arbeiten herangezogen werden, es wird keine Rechtskenntnis von ihm verlangt, und er darf über das im Felde erworbene Vermögen frei verfügen [3]).

Der Höhe seines Berufs aber und den Privilegien, in deren Genufs er sich befindet, entspricht es nur, wenn bei dem Soldaten eine Überschreitung seiner Befugnisse oder Versäumnis seiner Pflichten besonders streng bestraft wird. Denn wer zum Schutze des Gesetzes berufen ist, mufs an sich selbst zuerst erfahren, wie schwere Ahndung Vergehen gegen dasselbe verdienen. Eine besonders häufige Anwendung werden bei (geringeren) militärischen Vergehen die Körperstrafen finden, da ja die Beschäftigung des Soldaten eine mehr körperliche als geistige ist. So sind namentlich alle Unordnungen und Ausschreitungen im Lagerdienste zu bestrafen. Von dem, was dazu dienen könnte, die Disziplin

---

1) „Policr." VI, 8, p. 600.

2) Sicut enim dictum est, militem egere non licet, sic dum militat, militiae suae praestantur stipendia, et cum emeritus est, praedia vel alimenta, quod necessitas exigit, de publico providentur. VI, 10, p. 602; cf. 19, p. 617.

3) „Policr." VI, 10, p. 601.

oder Kriegstüchtigkeit einer Truppe zu untergraben, darf auch nicht das Geringste nachgesehen werden. Nächst den Leibesstrafen sind es Ehrenstrafen, Verlust des militärischen Abzeichens und der damit verbundenen Rechte, welche über pflichtvergessene Soldaten zu verhängen sind, und zwar über die, welche sich der Feigheit oder sonstiger unehrenhafter Handlungen schuldig gemacht haben. Namentlich Heiligtumsverletzungen ziehen den Verlust des cingulum, damit auch Soldabzug oder gänzliche Vorenthaltung desselben nach sich. So war es schon bei den alten Römern. Um so mehr muſs es in den christlichen Staaten so gehalten werden. Ja, man muſs sogar sagen, daſs Vergehen gegen Kirche und Priester zu den flagrantesten Pflichtverletzungen eines Soldaten gehören, deren Strafbarkeit selbst die glänzendste Verteidigung eines Demosthenes oder Cicero oder die schärfste Dialektik eines Quintilian nicht aus der Welt schaffen kann. Und ein Fürst, der gegen solchen Frevler nicht sein Schwert zieht, lenkt selber das zweischneidige Schwert des Wortes Gottes (Hebr. 4, 12) und des göttlichen Gerichts, dem niemand entrinnen kann, auf sich [1]). Ebenso endlich wie den, welcher räuberisch oder gewaltthätig gegen die Kirche seine Hand erhoben hat, soll diejenigen die Todesstrafe treffen, welche das schwerste militärische Verbrechen begangen haben, das der Insubordination oder Meuterei. Diesem Verbrechen gegenüber giebt es keine Milde und kein Ansehen der Person [2]).

Ebenso wichtig aber, ja fast noch wichtiger, als daſs die Hände eines Körpers gesund und nicht gebrechlich sind, ist, daſs er auf festen und normalen Füſsen steht. Diese vertritt im Staatskörper

8. Der Nährstand [3]).

Zum Nährstand ist nicht nur die ackerbautreibende Bevölkerung (Bauern, Hirten, Gärtner), sondern überhaupt ein

1) „Policr.“ VI, 13, p. 608.

2) „Policr.“ VI, 11, p. 602—608 mit reichen Belegen namentlich aus der römischen Geschichte nach Frontinus und Plinius.

3) Ibid. V, 2, p. 540; VI, 20, p. 618 sq.

jeder zu rechnen, welcher durch Handwerk oder andere Arbeit zur Beschaffung der zum Lebensunterhalt und zur Lebensführung dienenden Mittel und Gerätschaften beiträgt [1]). Mit der Regierung des Staates haben diese Glieder desselben nichts zu thun, sondern haben den damit betrauten oberen Ständen sich willig unterzuordnen und streng innerhalb der Schranken des Gesetzes sich zu halten. Auch auf ihrem niedrigen Standpunkte sollen sie doch das Interesse der Gesamtheit im Auge behalten. Ihr Nutzen, ja ihre Unentbehrlichkeit für den Staat, der durch sie einem Tausendfüfsler gleicht, ist unverkennbar. Darum sollen sie in allem den Schutz der Obrigkeit und die Unterstützung der leitenden Stände geniefsen, wie ja auch der Mensch seine Füfse durch Schuhwerk schützt, um nicht an Steine oder andere Hindernisse zu stofsen. Bedrängtes und ungerecht behandeltes Volk zieht dem Staatskörper gleichsam Podagra zu.

B. Der Tyrannenstaat.

I. Allgemeines.

Das Ideal des Staatswesens, wie es im Vorstehenden geschildert ist, ist nur möglich unter der Bedingung eines wahrhaft philosophischen Lebens aller seiner einzelnen Glieder,

1) Pedes quidem, qui humiliora exercent officia, appellantur, quorum obsequio reipublicae membra per terram gradiuntur. In his quidem agricolarum ratio vertitur, qui terrae semper adhaerent, sive in sationalibus, sive in consitivis sive in pascuis sive in floreis agitentur. His etiam aggregantur multae species lanificii, artesque mechanicae, quae in ligno, ferro, aere metallisque variis consistunt, serviles quoque obsecundationes et multiplices victus acquirendi vitaeque sustentandae aut rem familiarem amplificandi formae; quae nec ad praesidendi pertinent auctoritatem et universitati reipublicae usquequaque proficiunt. „Policr." VI, 20, p. 618 sq.

nur möglich auf der Grundlage der Weisheit [1]) (vgl. S. 10f. 14. 49). Leider aber ist das Paradies nicht mehr auf Erden, und statt des durch die Quelle der Weisheit bewässerten Gartens Eden ist die Erde ein Garten der Epikuräer [2]) geworden, in dem von der Quelle der Lust aus vier verderbliche Ströme wie eine zweite Sintflut das irdische Jammerthal überfluten: Die Ströme der Habsucht, der Schwelgerei, der Ruhmsucht und des gewaltthätigen Sinns.

Die letzte dieser vier Untugenden ist es nun, die zur unheilvollen Wurzel eines gewaltigen Baumes mit bösen Früchten wird. Ursprünglich weiter nichts als die Freude an eigener Kraft und das Vertrauen auf diese [3]), wird sie durch das im natürlichen Menschen unaufhörlich wirksame Prinzip (S. 8 f.) der bösen Lust, des verkehrten Eigenwillens zu einer Überspannung über das rechte Mafs hinaus fortgedrängt, sie wird zum gewaltthätigen Sinn, zur Ungerechtigkeit, zur Tyrannis [4]). Scheinbar [5]) handelt es sich in ihr also um das höchste Mafs persönlicher Freiheit und des Kräftegebrauchs des einzelnen. Nach dem strebt ja jeder. Darum kann es uns nicht wunder nehmen, wenn in der Wirklichkeit anstatt jener idealen Glieder des wahrhaft sitt-

1) Eo quidem haec universa concurrunt, ut ostendatur quietum statum in rebus publicis aut privatis nisi a fonte sapientiae . . . provenire non posse. „Policr.“ VIII, 16, p. 775.

2) Der aber in Wahrheit ein Ort des Schreckens, eine wüste Einöde ist: „Policr.“ VII, 17, p. 675.

3) De radice ergo superbiae subrepit ambitio, potentiae scil. cupiditas et honoris, ut hinc vires habeat, ne prematur, hinc proveniat reverentia, ne vilescat. Nemo enim est, qui non gaudeat libertate, et qui vires, quibus eam tueatur, non optet . . . Cum vero potentiam nactus est, erigitur in tyrannidem et aequitate contempta naturae et conditionis consortes inspiciente Deo deprimere non veretur. VII, 17, p. 675; cf. VIII, 16, p. 776.

4) „Policr.“ VIII, 16, p. 776. 780.

5) Aber das ist nur Schein! Wahrhaft frei macht nur die Wahrheit (d. i. in sozialem Sinne Gerechtigkeit). Frei sind die, welche der Sohn frei gemacht hat. Kein Los ist knechtischer als das des Tyrannen. „Policr.“ VIII, 16, p. 777; vgl. S. 13, Anm. 2, S. 19. Augustinus s. weiter unten.

lichen Staatsorganismus uns solche vor Augen treten, die dem wahren Wesen desselben nicht entsprechen, Tyrannen, ein jeder in seinem Kreise. Für gewöhnlich und mit Recht bezeichnet man ja mit diesem Namen vornehmlich gewaltthätige und ungerechte Staatsoberhäupter [1]). Aber wenn die Tyrannis, wie vorher gezeigt, ein das erlaubte Mafs überschreitender Gebrauch der eigenen Kraft oder jeder Mifsbrauch der jemand von Gott über andere verliehenen Gewalt ist [2]), — dann kann gerade so gut, wie das Haupt auch jedes andere Glied des Staates zum Tyrannen werden [3]). Und so kann man wohl, wenn man die in der Wirklichkeit glücklicherweise getrennten und örtlich und zeitlich zerstreuten Züge zu einem Gesamtbilde zusammenfafst, dem Idealbild des wahren Staates ein Zerrbild desselben gegenüberstellen, das Bild eines die Ordnungen desselben nachäffenden, ungerechten Staatsorganismus, das Bild eines Tyrannenstaates: In diesem ist: das Haupt — der Tyrann (im engeren Sinne); die Seele — das Heilige schändende, ketzerische Priester; das Herz — gottloser Rat; Augen, Ohren, Zunge — ungerechte Richter, Gesetze und Beamte; Hände — gewaltthätige, räuberische Soldaten; Füfse, die niedrigsten Staatsglieder, die selbst in ihrem kleinen Kreise und niedrigen Beruf gegen die göttlichen Gesetze und rechtmäfsigen Institutionen sich auflehnen [4]).

---

1) Johannes bezeichnet in seinen Briefen Friedrich I. wiederholt als Tyrannen (ep. 140), p. 121; (ep. 185), p. 194; (ep. 287), p. 327; (ep. 252), p. 252, ebenso in der historia pontif.; vgl. Pauli, S. 266.

2) Est enim tyrannis: a Deo concessae homini potestatis abusus. VIII, 18, p. 786.

3) Et licet omnes occupare non possint principatus et regna, a tyrannide tamen omnino immunis est aut nullus aut rarus. Dicitur autem, quia tyrannus est, qui violenta dominatione populum premit; sed tamen non in populo tantum, sed in quantavis paucitate potest quisque suam tyrannidem exercere. „Policr." VII, 17, p. 675.

4) Habet enim et respublica impiorum caput et membra sua, et quasi civilibus institutis legitimae reipublicae nititur esse conformis. Caput ergo eius tyrannus est, imago diaboli, — anima haeretici, schismatici,

Johannes läſst es bei diesem allgemeinen, rein theoretisch-klassifikatorischen Aufbau sein Bewenden haben, da er sich natürlich nicht verhehlen konnte, daſs praktisch angesehen ein Staatswesen, in dem jeder Hammer und niemand Ambos sein will, einfach unmöglich ist. So beschränkt er sich denn darauf, die oberen leitenden Stände eines Tyrannenstaates genauer zu schildern, die ja im Grunde allein einem Staatswesen — wenn auch nicht dem Volke — seine Signatur geben. Unter diesen wieder sind es vor allem die tyrannischen Fürsten und Priester, deren Wesen und Treiben er ohne Scheu geiſselt, deren Schuld und Strafe er mit ernstem Worte verkündet.

II. Die Glieder des Tyrannenstaates.

1. Das tyrannische Staatsoberhaupt.

Hier ist der Anfang zu machen mit den Tyrannen im engeren Sinn, den tyrannischen Staatsoberhäuptern. Denn das ist gerade charakteristisch bei den Priestern des Tyrannenstaates, den geistlichen Tyrannen, daſs sie willig auf die ihnen nach dem göttlichen Gesetz zukommende erste Stelle im Staate verzichten, sich zu servilen Knechten weltlicher Groſsen herabwürdigen und die Hilfe weltlicher Gesetze in Anspruch nehmen, um ihre eigennützigen Zwecke zu erreichen, da sie wohl wissen, daſs die „göttlichen Gesetze" ihnen dazu nur im Wege stehen [1]). Natürlich! Was sind denn die bürgerlichen Gesetze anders als Spinneweben, die Fliegen und Mücken zurückhalten, aber die Vögel durch-

---

sacrilegi sacerdotes, et ut verbo Plutarchi utar, praefecti regionum impugnantes legem Domini — Cor: consiliarii impii, quasi senatus iniquitatis — Oculi, aures, lingu, manus inermis: iudices et leges, officiales iniusti. Manus armata: milites violenti, quos Cicero latrones appellat. Pedes: qui in ipsis humilioribus negotiis praeceptis Domini et legitimis institutis adversantur. „Policr." VIII, 17, p. 779. Brust und Eingeweide fehlen in dieser Aufzeichnung, wohl, weil sie im Grunde in eine Kategorie mit den Regierungs- und Verwaltungsbeamten des Fürsten gehören.

1) „Policr." VII, 17, p. 677; 20, p. 688; VIII, 17, p. 784.

lassen![1]) Sie sind Schlingen und Fallen, in denen die Rechtsverdreher die einfachen Leute fangen[2]) und da, wo sie mit den kanonischen Gesetzen nicht übereinstimmen, böswillige Anmaſsungen, verwerfliche Gewohnheitsrechte, die darum, weil sie im Rechtsleben der Nationen seit altersher eingewurzelt sind, doch um nichts weniger verwerflich sind[3]). Dieser Gesetze werden freilich auch die tyrannischen Staatsoberhäupter gern sich bedienen und sie zum Deckmantel ihrer Gewaltthaten und Ungerechtigkeiten gebrauchen. Aber das, was den Namen Gesetz verdient, ist doch erst das göttliche Gesetz[4]). Wie sie sich zu diesem verhalten, das ist gerade das die Tyrannen von den wahren Fürsten unterscheidende Merkmal[5]). Der wahre Fürst nämlich strebt nicht bloſs und zuerst nach Königswürde und Königsmacht für sich und seine Nachkommen, sondern faſst seine Stellung auf als einen Dienst, den er am Volke Gott und dem Gesetze zu leisten hat: Nach dem Gesetze regiert er, für dieses und seines Volkes Freiheit streitet er. Der Tyrann aber kennt kein anderes Ziel, als ohne Rücksicht auf das Gesetz seiner Herrschgier und zügellosen Lust freien Lauf zu lassen: Die Gebote Gottes miſsachtet er, und in willkürlicher, gewaltthätiger Herrschaft knechtet und unterdrückt er das Volk[6]).

1) nach dem Wort des Scythen Anacharsis VII, 20, p. 689. ep. 184, p. 190. „Enth." v. 1523—1530, p. 997.

2) „Policr." V, 16, p. 579.

3) Vgl. die Namen: inveterata consuetudo VI, 20, p. 689 avitae perversitates ep. 183, p. 184, consuetudines reprobae ep. 158, p. 160, ep. 195, p. 215 avitae pravitates ep. 184, p. 187; ep. 193, p. 209 usurpatae pravitates ep. 200, p. 221; sub praetextu inveterati iuris et antiquarum vel antiquandarum consuetudinum praesumptae sunt ep. 298, p. 346; speziell die englischen consuetudines regis . . . legi Domini patenter adversantur, sedis apostolicae privilegium dissipant et omne ius et auctoritatem eorum, quae gerenda sunt in ecclesia Dei, in principis conferunt voluntatem. ep. 201, p. 223.

4) „Enth." 1518, p. 997, s. S. 40 f.

5) „Policr." VIII, 16, p. 777; IV, 2, p. 515; cf. p. 39 sqq.

6) Ibid. VIII, 22, p. 807; 17, p. 777 sq.

Das sind also die eigentlichen Kennzeichen des Tyrannen, nicht nur, daſs er auf gewaltthätige und unrechtmäſsige Weise sich auf den Thron geschwungen hat. Ebenso sehr wie der Thronusurpator muſs auch der rechtmäſsig zur Regierung gekommene Fürst ein Tyrann genannt werden, wenn er in der angegebenen Weise seine Macht miſsbraucht, seiner Pflichten vergiſst [1]).

Wie nun eine von solchen Maximen geleitete Regierung im einzelnen sich gestalten muſs [2]), braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Steht zu dem die Herrscherthätigkeit des wahren Fürsten beherrschenden Mittelpunkte (S. 42) der Pol, um den des Tyrannen Amtsführung sich dreht, — das eigene, ungerechte Ich —, in diametralem Gegensatze, so kann diese selbst eben in allen Stücken nur das verzerrte Gegenbild der Regierung des weisen und gerechten Fürsten sein. Die Kirche aber und deren wahre Diener sind es, die von den tyrannischen Herrschern am meisten zu leiden haben, wie es ihr Standpunkt dem göttlichen Gesetz gegenüber ja auch nicht anders erwarten läſst, und die Geschichte, z. B. noch die der jüngsten englischen Vergangenheit beweist [3]).

Alles in allem: Wenn der Fürst ein Bild der Herrschermajestät Gottes auf Erden ist, so kann man den Tyrannen nicht anders bezeichnen als ein Bild der in Lucifer verkörperten widergöttlichen Überhebung und Bosheit [4]).

2. Tyrannische Priester.

Das ist ja noch immerhin erklärlich, daſs Menschen weltlicher Gesinnung in übermütigem Vertrauen auf ihre

---

1) wie z. B. Saul. „Policr." II, 27.

2) ein Bild derselben entwirft Enthet. v. 1341—54, S. 994.

3) „Policr." VI, 18, p. 614 sq.; VIII, 20 u. 21, p. 797—807. „Enth." v. 1351 f., p. 994.

4) Imago quaedam divinitatis est princeps, et tyrannus est adversariae fortitudinis et Luciferianae pravitatis imago: „Policr." VIII, 17, p. 778; cf. p. 779: imago diaboli.

Kraft sich fortreifsen lassen zu tyrannischem Mifsbrauch der Macht, die in ihren Händen liegt, wenn sie an der Spitze eines Staates stehen oder sonst eine hohe weltliche Stellung einnehmen. Aber dafs es auch unter den geistlichen Dienern Gottes, den Gliedern seiner heiligen Kirche, Männer des schrankenlosesten Egoismus, dafs es auch geistliche Tyrannen giebt, das ist eine tief betrübende Erscheinung. Denn überragt das Priesteramt in seiner Würde das Amt der weltlichen Fürsten wirklich so hoch, wie wir gesehen haben, dann sind unwürdige und tyrannische Vertreter desselben auch in demselben Mafse ihren Mitmenschen schädlicher und verderblicher als die weltlichen Tyrannen [1]).

Dafs es solche geistlichen Tyrannen giebt, ist leider eine Wahrheit, die sich nicht ableugnen läfst. Gegen sie die Augen zu verschliefsen, läfst der durch die heilige Schrift geforderte und an ihr geübte Wahrheitssinn nicht zu. Sie zu unterdrücken, geht erst recht nicht an. Denn „eine Stadt, die auf dem Berge liegt, kann nicht verborgen bleiben"; zu offenkundig sind die Gebrechen des geistlichen Standes und in aller Munde, selbst von gesetzesunkundigen Laien erkannt und gerügt [2]). Wird eine Sünde, die von vielen begangen wird, darum weniger Sünde? Die Priester selbst fordern durch ihr Verhalten geradezu dazu heraus, das Wort des Herrn Matth. 7, 16 „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" ihnen gegenüber zur Anwendung zu bringen. So

1) Dicunt philosophi, et verum arbitror, nihil in rebus humanis utilius homine, et in ipsis hominibus principe ecclesiastico vel mundano nemo utilior. E diverso nihil homini perniciosius homine et in eis tyrannus saecularis aut ecclesiasticus perniciosior est. Sed profecto in utroque genere saecularem ecclesiasticus antecedit: „Policr." VIII, 23, p. 809; cf. VIII, 17, p. 785.

2) „Policr." V, 16, p. 581; VII, 19, p. 686; VIII, 17, p. 784: Immensum hic aperitur opus, et via calamo dilatatur; sed subsisto parcens articulis, qui publicis aspectibus ingeruntur; vgl. dazu: Gerhoh v. Reichersberg, De investigatione Antichristi (ed. Scheibelberger, Linz 1875), cap. LXVI, p. 137.

ist es der Befehl des Herrn, das Beispiel der heiligen Schrift, die an vielen Stellen die Untreue falscher Hirten geifselt [1]), endlich der Vorgang eines so ehrwürdigen Mannes, wie des heiligen Gregorius, — das ist es, was zur Kritik des geistlichen Standes nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet [2]). Ohnehin soll diese Kritik nur das besprechen, was den Prälaten ja selbst längst als nach der Schrift und den Kanones tadelnswert und verwerflich bekannt ist; sie kann also um so weniger nur ein Ausflufs jener an Höfen allerdings häufigen und gewifs nicht zu rechtfertigenden Schmähsucht der Diener und Untergebenen sein, die, geborene Querulanten, an allem, was die Herren und Regierenden thun, etwas auszusetzen und herumzunörgeln haben [3]). Sonst aber mufs jedem das Recht freier Meinungsäufserung, gerechter Kritik zugestanden werden, wofern diese sich nicht gegen die Personen als solche, sondern auf die ihnen anhaftenden Fehler und die öffentlichen Gebrechen richtet. Diese Freiheit haben ihren Unterthanen nicht einmal Männer wie Pisistratus, Pyrrhus, ja Dionysius verkümmert; die Römer haben sie allezeit ganz besonders sich zu wahren gewufst, und nur ganz offenbare Feinde der Tugend, die schlimmsten Tyrannen, haben sie zu unterdrücken gewagt [4]). — Wendet sich diese energische, fast moderne Betonung der Gedanken — und Wortfreiheit freilich zunächst und hauptsächlich gegen die weltlichen Fürsten, so hat Johann sich doch auch nicht gescheut, von diesem Rechte seinen kirchlichen Oberen, ja selbst dem Papst gegenüber Gebrauch zu machen. Mit einem Freimut, der überrascht, mit einem sittlichen Ernste, der hoch erfreut, weist er unbestechlich und furchtlos mit

1) z. B. Ezech. 34. Phil. 2, 21. Joh. 10, 12. Ezech. 13.

2) „Policr.“ V,16, p. 581; VIII,17, p. 783. 785.

3) Ibid. VII,24, p. 704 sq.

4) „Policr.“ VII,25, p. 705—710. p. 710: Liberum ergo fuit et semper licitum parcendo personis dicere de vitiis, quoniam et ius est, quo licet veras expromere voces et quod etiam servis adversus dominos, dum vera loquuntur, Decembrem indulget libertatem.

scharfem Worte auf die Gebrechen des geistlichen Standes in damaliger Zeit hin.

Es giebt nämlich, so charakterisiert Johannes von Salisbury [1]) nach Joh. 10 seine Standesgenossen, drei Arten von Priestern: 1. Hirten im wahren Sinne des Wortes, die man leider selten findet [2]), 2. Mietlinge, 3. Diebe und Räuber.

Von den wahren Hirten, die ihr priesterliches Amt nach dem Vorbilde des grofsen Erzhirten der Schafe führen, die Liebe verdienen, weil sie Liebe üben, ist in einem früheren Zusammenhange die Rede gewesen (S. 21—27). Hier aber kommt es darauf an, festzustellen, was denn geistliche Tyrannen sind, und wer zu ihnen zu rechnen ist. Da muſs man nun sagen, daſs ohne weiteres die Mietlinge noch nicht zu ihnen gehören, wohl aber die der dritten Klasse, die Diebe und Räuber. Wer ist nämlich ein Mietling? Der, welcher die Arbeit für das Reich Gottes um Lohn thut. An sich ist nun nichts daran auszusetzen, daſs auch die Arbeit für das Reich Gottes um Lohn geschieht. Denn „ein jeder Arbeiter ist seines Lohnes wert“. Die Diener der Kirche wären noch zu ertragen, welche in gewinnsüchtiger Absicht das Evangelium verkünden; ja ihnen schuldet man nach dem Grundsatz Phil. 1, 18 noch Dank, — wenn sie nämlich ihr Netz nicht nur zum Einheimsen von irdischen Gütern für sich, sondern auch zum Fang von Seelen für die Ewigkeit auswerfen! Aber die, welche bei ihrer Amtsführung einmal angefangen haben, auf das Ihre, aber nicht auf das, was Christi ist, zu sehen, die bleiben nicht lange auf dieser für die Kirche noch ungefährlichen Stufe stehen: sie werden zu Dieben und Räubern im Schafstall, zu den eigentlichen geistlichen Tyrannen.

Geistliche Tyrannen sind also diejenigen Priester, welche von Ehrgeiz und Habsucht [3]) getrieben, mit allen Künsten

1) „Policr.“ VIII, 17, p. 781 sq.

2) ep. 210, p. 234.

3) Vgl. die Klagen Bernhards v. Clairvaux über ambitio und avaritia im Klerus: de consid. I, 10 (Migne, T. 182), p. 741; de mor. et off.

danach trachten, unter dem Schutze und Deckmantel ihres Amtes eine rein ihren persönlichen Zwecken dienende Gewaltherrschaft auszuüben.

Unter ihnen ist die Zahl derer, die durch die Thür in den Schafstall getreten, d. h. ordnungsmäfsig durch die Kirche berufen und dann erst durch Habsucht und Fleischeslust zu priesterlichen Tyrannen geworden sind, verhältnismäfsig gering im Vergleich zu jenen, die schon auf gewaltsame und unrechtmäfsige Weise sich der geistlichen Stellen bemächtigt haben [1]. Nicht allein, dafs vornehme Abkunft und die Gunst weltlicher Machthaber den Zugang zu den Pfründen eröffnet, indem die weltlichen Grofsen sich Patronatsrechte über Kirchen anmafsen, was doch schon vom heiligen Ambrosius für simonische Ketzerei erklärt und den apostolischen Konstitutionen verboten ist [2]. Auch offenbare Simonie hat in der Kirche mafslos überhand genommen [3]. Wieder ist die Kirche aus einem Bethaus zu einem Kaufhause geworden, und der auf den Eckstein der Hilfe gegründete Tempel Gottes in eine Räuberhöhle verwandelt: alles ist käuflich! In schamlosester Weise wird mit den geistlichen Stellen Handel getrieben. Ohne daran gehindert zu werden, strecken sich hier heimlich, dort offen plündernde Hände nach dem Gute der Kirche aus.

Die Art, wie man sich nach den Ämtern der Kirche drängt, bietet ein überaus betrübendes, ja geradezu widriges Schauspiel. Die einen bemühen sich, unter der heuchlerischen Maske unterwürfiger Demut ihre Ehrsucht und Habgier zu

---

episc. VII, 826, sermo de conversione, cap. 19 u. 20, p. 852 sqq. u. a.; ebenso Gerhoh v. Reichersberg, a. a. O., cap. LXXXVI, p. 152.

1) „Policr.“ VIII, 17, p. 784; V, 16, p. 580; VII, 17, p. 676.

2) Als Entschuldigung werde gewöhnlich angeführt, diese Verbote hätten nur Geltung für bestimmte Zeiten und Örter. „Policr.“ VII, 17, p. 677.

3) „Policr.“ V, 16, p. 579 sq.; VII, 17, p. 676 sq.; 18, p. 678 sq.; ep. 166, p. 156; vgl. auch Theobald von Canterbury ebenda: ep. 69, p. 56; ep. 80, p. 66.

verstecken: Die Pfründen, die sie bereits heimlich gekauft haben, weisen sie öffentlich zurück, auf alle mögliche Weise ihre Unwürdigkeit beteuernd, um nun als Muster von Demut und Bescheidenheit und Uneigennützigkeit dazustehen und sich unter dem Jubel des Volks zur Übernahme der Stelle sozusagen zwingen zu lassen [1]. — Die anderen aber verschmähen selbst diesen äußeren Schein. In offenkundigster Weise jagen sie mit Benutzung der niedrigsten Mittel den geistlichen Stellen nach und suchen in mißgünstigem Wetteifer einander auszustechen. Ja, sie entblöden sich nicht, noch bei Lebzeiten des Inhabers um dessen Pfründe zu feilschen [2]; und manche wissen so viele Ämter in ihrer Hand anzuhäufen [3], daß sie selbst deren Zahl kaum kennen. Ihre Einkünfte verzehren sie, aber sie nun auch zu versehen, fällt ihnen nicht ein: Die mit ihnen verknüpften Lasten wälzen sie auf die Schultern von Vikaren ab [4]. Denn nicht mehr dazu, dem Volke ein Beispiel zu sein, das Volk, dem Heil der anvertrauten Seelen dienend, auf den Weg der Seligkeit zu führen, nicht mehr dazu scheint der geistliche Stand eingesetzt zu sein, sondern dazu, ohne Arbeit und Anstrengung in Überfluß und schwelgerischem Müßiggang ein möglichst behagliches Leben zu führen. Man könnte wahrhaftig glauben, daß Christus sich in gewaltigem Irrtum befunden habe, als er den Weg zum Leben beschwerlich und das Thor dazu eng nannte [5]. Während man in früheren

1) „Policr." VII, 18, p. 678—680.

2) Ibid. VII, 17, p. 677 sq.; 19, p. 680 sqq.

3) Kumulation von Ämtern. Reuter, Alexander III. und seine Zeit III, 546 f.

4) „Policr." VII, 17, p. 678: Interim ergo alarum suarum feruntur remigio, nidificant in provinciis singulis, vix, quot nidos habeant, vel ipsi sciunt . . . Nolunt tamen sacerdotio onerari aut servire altario, qui de altario vivunt, ne, ut populus arguit, dicam luxuriantur, sed personatus quosdam introduxerunt, quorum iure ad alium onera, ad alium referuntur emolumenta.

5) „Policr." VII, 19, p. 680; 21, p. 695; VIII, 17, p. 781. 783; 23, p. 810; ep. 150, p. 144.

Zeiten der Kirche sich wohl nach dem Martyrium drängte, äufsere Ehren und weltliche Gröfse aber mehr floh als Kerker und Kreuz, des Wortes Jesu Matth. 20, 26 eingedenk, — so ist jetzt gerade das Umgekehrte der Fall.

Ungemessener Ehrgeiz und Habsucht auf der einen, epikuräische Genufssucht und Bequemlichkeit auf der andern Seite, — das ist's, wodurch die Amtsführung geistlicher Tyrannen, wenn man bei ihnen überhaupt von einer solchen sprechen darf, beherrscht ist. In der frivolsten, ja in gotteslästerlicher Weise [1]) setzen sie sich über ihre gänzliche Un-

1) Ich kann mir nicht versagen, die von bitterer Ironie getragene Schilderung „Policr." VII, 19, p. 683 ganz hierher zu setzen; Johann läfst die Priester dort auf die über sie erhobenen Bedenken folgendermafsen antworten: Er ist niedriger Abkunft: „Aber auch Petrus war kein Adeliger und hat sich nirgends vornehmer Abkunft gerühmt." Er ist geistig unbedeutend: „Das war Jeremias und Johannes der Täufer auch." Er ist noch ein Knabe: „War nicht Daniel ein Knabe und beschämte doch alte Leute?" Er ist ungebildet: „Nirgends liest man, dafs die Apostel eine Schule besucht hätten." Er ist verheiratet: „Nun der Apostel befiehlt doch, eines Weibes Mann zum Bischof zu wählen." . . . Er ist albern: „Durch das, was thöricht ist vor der Welt, hat Gott beschlossen, die Gläubigen zu retten." Er ist ein Raufbold: „Hat nicht Petrus dem Knecht des Hohenpriesters ein Ohr abgeschlagen?" Er ist feig: „Auch Jonas fürchtete sich, nach Ninive zu gehen und Thomas nach Indien." Er bekleidet ein öffentliches Amt: „Auch Matthäus ward vom Zoll genommen." Er betrinkt und überfrifst sich: „Auch der Herr war ein Fresser und Weinsäufer." Er gehorcht nicht den Oberen: „Auch Paulus trat dem Petrus entgegen." Er ist ein Zänker: „Auch die Jünger des Herrn haben sich gezankt." Er ist ein Mörder: „Hat nicht Moses den Ägypter getötet und Samuel einen König vor allem Volk?" Er ist treulos und meineidig: „Auch Petrus ist beides gewesen." Er ist stumm: „Das hat den Zacharias nicht vom Priesteramt ausgeschlossen." Er ist blind: „Auch Paulus konnte nicht sehen, bis Ananias ihn dem Herrn weihte" . . . Er ist taub: „Das hindert nicht zu predigen; denn ein Priester braucht nur ein Prediger, nicht ein Hörer des göttlichen Gesetzes zu sein" . . . Er hat Ketzerei gelehrt: „Auch Augustinus bekennt, ein Manichäer gewesen zu sein" . . . Er ist vielleicht gar kein Christ: „Auch das schadet nicht; ist doch Ambrosius als Katechumene bereits zum Bischof gemacht worden." Er hat die Kirche verfolgt: „Auch Paulus!" Er ist nicht gewählt: „Auch die Apostel wurden ent-

fähigkeit hinweg, in irgendeinem Punkte wirklich den Anforderungen ihres Amtes entsprechen zu können. Mit Verachtung aller wahren Bildung und Tüchtigkeit haschen sie nur nach dem Schein des Wissens und der Tugend. In Aussehen freilich und Kleidung, in Miene und Haltung, in ihrem ganzen äufseren Wesen und Benehmen erscheinen sie als die frömmsten und sittenreinsten Männer und treten als die berufenen Sittenrichter in Welt und Klerus auf [1]). Aber schon ihre unerträgliche Rechthaberei und Herrschsucht auf Synoden und Konzilen [2]) offenbart, was sie wirklich sind: echte Nachkommen der Pharisäer, Wölfe in Schafskleidern. Nicht mit einem Finger rühren sie selber die schweren Lasten, die sie andern auflegen (Matth. 23, 4); vielmehr mästen sie sich an den Sünden des Volks und schwelgen in ihnen [3]). Wo es sich aber um ihren Vorteil handelt, da schläfern sie ihr eigenes Gewissen und das der Leute ein, um desto ungestörter „ihre Milch zu verzehren, mit ihrer Wolle sich zu kleiden“ (Ez. 34) [4]).

Diese rücksichtslose Ausbeutung der Pfründen zu egoistischen Zwecken, diese ungezügelte Habgier und die damit im Zusammenhang stehende schamlose Käuflichkeit, das sind die hervorstechendsten Züge im Bilde der Afterpriester. Wie sollte es auch anders sein? Sie treiben es eben so, wie sie es dort gelernt haben, von wo ja die meisten von ihnen wie losgelassene Furien in ihre Ämter hereingebrochen sind, von den Höfen, den Herden aller Schändlichkeiten und

---

sendet, ohne dafs die Völker darum gebeten hätten.“ Es ist keine Stelle frei: „So soll dem Inhaber einer beigegeben werden, wie Augustin dem Valerius im Bischofssitz von Hippo.“ Er ist geizig: „So wird er das Zerstreute sammeln und das Gesammelte nicht vergeuden.“ Kurz, er ist vollständig untauglich: „Nun, hat nicht Simson mit einem Eselskinnbacken die Philister geschlagen?“

1) „Policr.“ VII,21, p. 691 sq.

2) Ibid. p. 693 sq.

3) Ibid. V,16, p. 580.

4) Ibid. VIII,17, p. 781.

Laster [1]). Natürlich mufs ihnen nun alles daran liegen, mit ihren Gönnern, die sie ins Amt gebracht haben, auch ferner gut Freund zu bleiben [2]). Und so drehen sie denn für ihre Person das Wort des Herrn Matth. 10, 28 flugs um. Wie könnte man also von ihnen erwarten, dafs sie freimütig weltlichen Machthabern entgegenträten und mit dem Bekenntnis der Wahrheit auch da nicht zurückhielten, wo es vielleicht mit Gefahr für Leib und Gut verknüpft sein könnte? [3]) Vielmehr in erbärmlicher Servilität hängen sie sich an die weltlichen Grofsen und betteln um ihre Gunst. Mit Freuden sind sie bereit, allerhand weltliche Nebenämter sich aufbürden zu lassen, in denen sie's dann ärger treiben wie die Zöllner. Sie lassen sich zu Bibliothekaren und Sekretären, zu Schatzmeistern, ja, wenn es nicht anders sein kann, auch zu Küchenaufsehern von den Fürsten machen [4]). Und diese stellen sie gern an, da sie wissen, dafs sie in ihnen gefügige Werkzeuge haben, wenn sie auch sonst ihnen alles Schlechte zutrauen [5]). Was aber das Schlimmste ist, von dieser Unter-

---

1) „Policr." V, 16, p. 580.

2) Ähnlich Gregor VII. (registr. VIII, 21). — Migne, T. 148, p. 599: nec valde sane mirandum est, quod mali pontifices iniquo regi, quem adeptis male per eum honoribus diligunt metuuntque, consentiunt, qui Simoniace quoslibet ordinando Deum pro vili etiam pretio vendunt.

3) Ibid. VII, 17, p. 676; VIII, 18, p. 784; VIII, 17, p. 780sq.

4) Ibid. VII, 17, p. 677; VIII, 17, p. 784.

5) Felicissimum regem Anglorum et Normanniae et Aquitaniae adhuc invictissimum ducem interroga, quid etiam de suis sentiat, quos intrudit, et dicet, ut opinor: Non est malum in clero, quod isti non faciant. Ibid. V, 16, p. 580. Schon dem Erzbischof Theobald gegenüber, als dieser von Stephan verbannt war, erwiesen die englischen Bischöfe sich treulos: clerus oboedientiae quietem praetulit: „Hist. pont." 18, 532. Im Kampf Beckets mit König Heinrich II. wirft er ihnen vor, dafs sie aus Gründen des Eigennutzes und der Bequemlichkeit in der Knechtschaft der verwerflichen alten Landesgesetze verharren, anstatt sich fest auf den Boden des kanonischen Rechts zu stellen (ep. 175, p. 168; ep. 176, p. 171), sowie dafs viele unter ihnen (10 unter 18: ep. 183, p. 185) nur aus Furcht vor dem König sich von ihrem Erzbischof fernhielten, trotzdem sie hierarchisch gesinnt seien (ep. 175, p. 170). Ebenso tadelt er aufs

würfigkeit gegen die weltlichen Machthaber lassen sie sich auch in ihren eigentlichen priesterlichen Funktionen leiten: Anstandslos gewähren sie jenen Dispense für alles Mögliche, wenn sie nur gut bezahlt werden [1]), als ob ein kanonisches Recht gar nicht existierte. Reichen und Mächtigen gegenüber sind sie sehr freigebig mit Gottes Barmherzigkeit, ja vergeben sogar Sünden, die noch erst begangen werden sollen, indem sie auch auf diese den Grundsatz anwenden: „Wie Wasser das Feuer, so löscht Almosen die Sünde aus“ [2]).

Es ist gar nicht zu ermessen, was für ein grofser Schaden der Kirche durch solche falschen Priester zugefügt wird, in materieller und in moralischer Beziehung. In materieller Beziehung: Viele Kirchen sind durch die Gefügigkeit ihrer Kleriker gegen die weltlichen Grofsen um die ihnen zustehenden Rechte gekommen [3]). Zehnten und sonstige Abgaben an die Kirche ziehen dergleichen Afterpriester für sich ein, gebrauchen kirchliche Güter und Gebäude zu ihren eigenen, oft sehr profanen Zwecken, lassen sich selbst aber von allen Abgaben befreien. Der Gerichtsbarkeit ihrer nächsten Oberen entziehen sie sich, indem sie königlichen Schutz anrufen oder nach Rom appellieren [4]), wenn es ihnen nicht sogar gelingt, sich das Privilegium zu verschaffen, unmittelbar „geistliche Söhne“ der römischen Kirche zu werden; natürlich

---

schärfste die Benediktiner in Cambridge, dafs sie nach dem Tod des alten Priors behufs Ernennung eines neuen sich zuerst an den König gewandt und gethan hätten, als ob der Erzbischof gar nichts damit zu thun habe (ep. 241, p. 274 sq.).

1) Vgl. Gerhoh von Reichersberg, de inv. LXXV, 150.

2) „Policr.“ VIII, 17, p. 677; besonders 21, p. 693: Indulgent interim his, qui criminibus ardentius et tenacius involvuntur, peccare in spe, dum tamen sibi in redemptionem eorum aliquid praerogent, et audacter promittunt veniam eo, quod sicut aqua ignem, ita eleemosyna peccatum exstinguit.

3) Ibid. VII, 21, 691; ep. 176, p. 171.

4) Erst unter der Regierung Stephans wurden in England Appellationen an den Papst üblich: Lappenberg, Geschichte Englands II, 363. Gneist, Englische Verfassungsgeschichte, S. 196. 199.

nur, um, unbekümmert um das ferne Rom, desto leichter der kanonischen Gesetze spotten zu können [1]).

Besonders die geistlichen Ritterorden haben es verstanden, sich mit apostolischen Privilegien für alles zu versehen. Es mufs wunder nehmen, dafs ein so einsichtiger und tüchtiger Papst wie Hadrian IV. nicht auch ihnen ihre Freiheiten beschnitten hat, als er dem Unwesen der übermäfsigen Privilegienerteilung steuerte [2]). Denn es liegt offen zutage, dafs niemand dieselben so mifsbraucht und damit in der gefährlichsten Weise die Autorität der Kirche untergräbt, wie die geistlichen Ritterorden, insbesondere die Templer [3]). Zwar mag man sagen, dafs sie allein von den Menschen zu gerechtem Kriege ihr Schwert führen, — wenn sie es nur nicht auch mit dem Blute von Gläubigen befleckten! Und ob der Dienst, den sie an den Pilgern thun, Gott wohlgefällig ist, ist doch noch sehr fraglich, da sie zu diesem Zwecke die Gläubigen daheim berauben, die Kirchen plündern. Über diese mafsen sie sich allenthalben unbeschränkte Verfügungsgewalt an und kümmern sich nicht um die von den Bischöfen angeordnete Schliefsung derselben noch um die von diesen verhängten Exkommunikationen. Leichen

---

1) „Policr." VII, 19, p. 680; 21, p. 692 sqq. Auch sonst wird in jener Zeit über den Mifsbrauch der Privilegien und Appellationen viel geklagt: z. B. Ivo von Chartres, ep. 133 (Migne, T. 162, p. 141 sq.). Bernhard von Clairvaux, de consid. III, 1 (Migne, T. 182, p. 759 sq.); III, 3 (l. c. 765); 4 (766 sqq.); ep. 178; 325. — Gerhoh von Reichersberg, de inv. Antichr. LII (p. 105 sqq.); LXXXVIII (p. 172); LVI (p. 110 sq.).

2) Inde est, quod, cum ad iniquum compendium avaritiae privilegia trahi conspiceret B. Adrianus volens ea omnino revocare licentiam eorum hac moderatione compescuit, ut quae de lateribus usurpant, circa novalia dumtaxat interpretetur . . . Unum tamen est, quod tantus Pater utcunque sustinuit, et quia Patrum canonibus refragatur, mirabile est in oculis nostris. „Policr." VII, 21, p. 694 sq.

3) Die Templer waren schon unter Heinrich I. 1130 nach England gekommen und mit Ländereien ausgestattet worden. Heinrich II. hatte ihnen später in Flintshire ein festes Haus bauen lassen. Lappenberg II, 279; III, 13.

Exkommunizierter bestatten sie in geweihter Erde, halten an gebannter Stätte Gottesdienst ab, verkündigen das Wort Gottes gegen Bezahlung und bewirken durch alles das, dafs das Volk auf die Stimme der Kirche nicht mehr hört und ihre Zuchtmittel verachtet. Dazu reden sie wohl tags von Tugend, nachts aber führen sie an geheimen Orten die wüstesten Orgien auf [1]).

Natürlich mufs auf diese Weise das Ansehn der Kirche aufs empfindlichste geschädigt werden. Denn das Volk vermag ja nicht immer zwischen den einzelnen Vertretern des Standes und diesem selbst einen Unterschied zu machen und überträgt nur zu leicht die gerechte Entrüstung und den Hafs, den es gegen jene unverschämten Heuchler empfindet, auf den ganzen Stand, — auf alle diejenigen, welche dasselbe Kleid tragen wie jene, damit also auch auf die ehrenwerten, wirklichen Priester und Mönche [2]). Deren giebt es zum Glück noch genug; im allgemeinen darf man wohl urteilen, dafs der Weinberg des Herrn klugen und brauchbaren Händen anvertraut ist [3]). So lange das der Fall ist, bleibt die Ehre und der Glanz der wahren Religion und Kirche — das sei zum Trost gesagt — gewahrt, trotz jener ungetreuen und verwerflichen Diener Gottes. Trotz unwürdiger Träger bleibt ja die Würde des priesterlichen Amtes bestehen. Und schliefslich ist auch sonst keine, auch die heiligste Genossenschaft nicht von schändenden Flecken frei geblieben [4]).

1) „Policr." VII, 21, p. 695 (vgl. Reuter III, 595 f.). Ähnlich über die Johanniter ep. 95, p. 86 (vgl. Gerhob von Reichersberg, de inv. Antichr. LXXIII, 146 sq.; LXXXI, 159; LXXXVIII, 172. Reuter III, 505. 599 f.).

2) „Policr." VI, 24, p. 624; VII, 21, p. 695.

3) Ibid. V, 16, p. 580; vgl. VI, 24, p. 624.

4) Non tamen a fraude istorum religionis verae diminuitur gloria. Nam indubitanter omnibus constat, quia nomina, quae profitentur et quorum pollicentur officia, honestissima et fidelissima sunt. — Unter den Engeln befand sich ein Lucifer, unter den ersten Brüdern Kain, unter den Jüngern Judas! Ibid. VII, 21, p. 691 sq.

Aber wie ist es möglich, dafs es im Klerus so viele „geistliche Tyrannen“ giebt, wenn der apostolische Stuhl in der Leitung und Erziehung desselben seine Schuldigkeit thut? — Die römische Kirche ist ja die „Mutter und Amme des Glaubens und der Sitten“ [1])! Nun, so hoch sie auch über allem menschlichen Gericht steht, es kann — bei aller Ehrerbietung gegen sie und bereitwilliger Anerkennung der ihr von Gott selbst verliehenen Vorrechte — nicht verschwiegen werden, dafs der römische Stuhl durch seine Milde, um nicht zu sagen Lässigkeit, mit Schuld an der Verderbnis des Klerus trägt [2]). Das Urteil des Volksmundes, die Kirche in Rom erweise sich für alle anderen Kirchen viel mehr als Stiefmutter denn als eine wirkliche Mutter [3]), ist wohl ein wenig zu scharf. Allein thatsächlich mufs man ihr gegenüber sich doch auf den vom Herrn den Schriftgelehrten gegenüber gebotenen Standpunkt (Matth. 23, 2f.) stellen, ihre Lehre unter allen Umständen zu befolgen, ihre Werke aber nicht nachzuahmen [4]); denn die Handlungen ihrer einzelnen Glieder, natürlich mit rühmlichen Ausnahmen, sind durchaus nicht vorbildlich. Wenn aber, die auf der Apostel Stühlen sitzen, anstatt auch in den Fufstapfen der Apostel zu wandeln, durch ihre Werke niederreifsen, was sie mit Worten aufbauen, Demut predigen, aber selbst aufgeblasen sind wie Pfauen, vom Fasten reden, aber selbst

---

1) „Policr.“ VIII, 17, p. 783.

2) Ibid. VII, 19, p. 680.

3) Sicut enim dicebatur a multis, Romana ecclesia, quae mater omnium ecclesiarum est, se non tam matrem exhibet quam novercam (cf. Gerhoh von Reichersberg, de inv. Antichr. LXXXVIII, 172) ... Sed et ipse pontifex omnibus gravis et fere intolerabilis est. So berichtet Johannes es dem Papst Hadrian IV., seinem vertrauten Freunde („Metalog.“ IV, 42, p. 945 sq.) persönlich, als dieser ihn bei Gelegenheit eines längeren Zusammenseins in Benevent über das Urteil des Volkes über den römischen Stuhl befragte. „Policr.“ VI, 24, 623 sq.

4) Ibid.: Quia ergo instas, urges, praecipis, cum certum sit, quod spiritui sancto mentiri non licet, fateor, quia, quod praecipis, faciendum est, etsi non sitis omnibus operibus imitandi; vgl. ep. 185, p. 194.

der Völlerei sich ergeben, — dann verscherzen sie sich selbst den Anspruch auf Achtung und Verehrung, der ihnen als Vätern und Herren sonst gebührt [1]).

So erweisen sich gerade die, welche die Säulen der Kirche sein sollten, als die schwächsten Stützen der kirchlichen Freiheit und Ehre [2]). Bestechlichkeit und Doppelzüngigkeit ist man in Rom von alters her gewöhnt: wer dort am meisten zahlt, hat auch am meisten recht; und einen Grund ausfindig zu machen, von den kirchlichen Gesetzen zu dispensieren, ist man nie in Verlegenheit [3]). Fast fällt es an einem Kardinal auf, wenn ihm ein guter Ruf vorausgeht! [4]) Erklärlich, — sind doch die meisten Kardinäle Italiener, viele Römer! Die Habsucht aber und die Verruchtheit dieser Bürger der ewigen Stadt, die leichtgläubig und parteiisch, treulos und wandelbar, in ewiger Unruhe hin- und hergetrieben werden [5]), zu zügeln, gelingt selbst weisen und gerechten Päpsten nicht. Schlimm genug, daſs diese zu dem Mittel gegriffen haben, mit Geld und Geschenken ihnen die Mäuler zu stopfen und auf diese Weise sie in Gehorsam und Treue zu erhalten, — ein aussichtsloses Beginnen [6])!

---

1) „Policr.“ VIII,17, p. 784; V,16, p. 580.

2) ep. 215, p. 239; ep. 297, p. 346.

3) ep. 237, p. 267; vgl. ep. 246, p. 290: ep. 114, p. 99; ep. 134, p. 114 f.

4) ep. 202, p. 235: Romanus tamen et cardinalis!

5) Vgl. dazu „Hist. pont.“, c. 39, p. 542; Gerhoh von Reichersberg, de inv. Antichr. LXXXV, p. 166; Bernhard von Clairvaux, de consid. IV,2, 774: hi (Romani) invisi terrae et coelo, utrique iniecere manus, impii in Deum, temerarii in sancta, seditiosi in invicem, aemuli in vicinos, inhumani in extraneos, quos neminem amantes amat nemo . . . largissimi promissores et parvissimi exhibitores, blandissimi adulatores et mordacissimi detractores, simplicissimi dissimulatores et malignissimi proditores.

6) „Policr.“ VI,24, p. 624 sq.; VIII,23, p. 813 sq. — auf Hadrian IV. bezüglich. Aber auch Alexander III. machte es nicht anders (Reuter III, 504 ff.). Über die Bedrängnis Eugens III. durch die Römer s. „Hist. pont.“, c. 27, p. 536. Vgl. Gerhoh von Reichersberg, de invest. Antichr. LIII, 106 (At. Romano Pontifici aliislibet sibi thesaurizantibus liberam vel quietam suam enthecam habere non conceditur. Vix enim

Woher so viel Geld nehmen, um das zu erreichen? Da ist es nicht verwunderlich, wenn es heifst, der Papst beraube die andern Kirchen, lasse sie verfallen und die Altäre verwaisen, um die römische Kirche zu bereichern und selbst in Purpur und Gold einherzugehen [1]). Aber im Grunde ist das Los des Papstes durchaus kein beneidenswertes und glänzendes, vielmehr das elendeste, das man sich denken kann. Wenigstens Papst Hadrian IV. klagte: „Dornig und mit den schärfsten Stacheln gespickt sei der päpstliche Thron, und die Last, die dem Papst auf die Schultern gelegt sei, schier unerträglich. Die schlimmsten Zeiten, die er vorher durchgemacht habe, seien glücklich und angenehm zu nennen im Vergleich zu seiner jetzigen Lage. Er könne wohl sagen, dafs, je höher er auf der Stufenleiter geistlicher Würden gestiegen sei, er desto weniger sich glücklich und zufrieden gefühlt habe [2]).“ Und gewifs ist das ein grofses Unglück für die Kirche Christi, dafs der Papst, inmitten jenes feilen und habgierigen Volkes und in so viele politische Händel verwickelt, oft gezwungen ist, die politischen Rücksichten über die kirchlichen zu stellen, — selbst gegen seine persönliche bessere Überzeugung [3]).

---

tantum in eum totus orbis congerit, quantum ex ea sumere Romanorum civium avaritia concupiscit et est puteus ille inexplebilis plus illis exhaurientibus quam de toto orbe manus afferentium infundant), Bernhard von Clairvaux, de off. episcop. cp. 8, p. 829.

1) „Policr.“ VI,24, p. 624.

2) Ibid. VIII,23, p. 814.

3) So von Papst Alexander III, ep. 183, p. 186 (vgl. Reuter III, 508 ff.), über Eugen III. „Hist. pont.“, cp. 34, p. 539: moleste tulit dominus Papa, sed urgente malitia temporis non potuit vindicare. Im übrigen lobt er Eugen III. wegen seiner Uneigennützigkeit und Bestechlichkeit („Policr.“ V, 15, p. 777, mit Beziehung auf Bernhards von Clairvaux Urteil: „de consid.“ III,3, p. 765) und entwirft „Hist. pont.“, cp. 21, 533 folgende ebenso freimütige wie treffende Charakteristik von ihm: nescio, quo pacto plurimae sententiae domini Eugenii tam facile retractentur, nisi forte ex duabus acciderit causis. Hoc enim forte promeruit, quia decessorum sententias facile retractabat, nedum coepiscoporum, et quia in ferendis sententiis spiritum proprium maxime sequebatur. Erat namque suspiciosissi-

Schamloser aber noch als es im Schofse der römischen Kurie zugeht, treten häufig Legaten des apostolischen Stuhls in den Provinzen auf. Man könnte meinen, der Herr habe Satan zur Züchtigung seiner Kirche ausgesandt: mit so zügelloser Willkür brandschatzen sie die Provinzen, in welche sie geschickt sind. Sie entblöden sich nicht, Dinge zu thun, die nicht einmal den Statthaltern und Legaten der Kaiser im heidnischen römischen Reich erlaubt waren. Dafs sie ihre Sendungen als günstige Gelegenheiten ansehen, sich die Taschen zu füllen, ist noch nicht das Schlimmste. Aber sie sind gesandt Frieden zu stiften — und rufen Zwietracht und Streit hervor; ja, wo sie nicht ist, statuieren sie Unordnung, um als Ordner auftreten, andern verbieten sie den Handel mit geistlichen Gütern, um ihn desto ausgiebiger selbst treiben zu können. Sie scheinen Gefallen darin zu finden, die zu bedrücken und zu quälen, für deren Seelen der Herr am Kreuze litt und starb. So sind sie allen ein Schrecken, nirgends werden sie gerne gesehen, geschweige denn geliebt, und die römische Kirche machen sie zum Gespött oder Gegenstand des Hasses [1]).

---

mus, ut vix alicui crederet, nisi in his, quae rerum experientia vel auctoritas perspicua suadebat. Suspicionem vero ex duabus causis pervenisse arbitror, tum ex infirmitate naturae, tum quia conscius erat aegritudinis laterum suorum. Sic enim accessores et consiliarios consueverat appellare.

1) „Policr." V, 16, p. 580; VI, 24, p. 623; VIII, 17, p. 783; ep. 202, p. 225. In der „Hist. pontif." giebt der Verfasser Einzelbelege zu dieser allgemeinen Charakteristik, namentlich in dem Bericht über das Benehmen der an Konrad XII (1150) nach Deutschland entsendeten Legaten Jordanus v. Tit. der hl. Susanna und Octavianus v. Tit. der hl. Caecilie (— letzterer, seitdem „semper patronus Teutonicorum", später als Alexanders III. Gegenpapst Victor IV. —), cp. 37, p. 541: . . . fecerunt ecclesiam Romanam ludibrio, discordantes in omnibus: quem unus legatorum absolvebat, alius ab opposito condemnabat . . . concutiebant innocentiam, loculos excutiebant, tortores hominum, pecuniae extortores . . . ambo itaque recesserunt ecclesiam Romanam odibilem et contemptibilem relinquentes in terra. — Ähnlich über die das Kreuzheer im 2. Kreuzzug begleitenden Bischöfe, cp. 24, 534 f. — Mit den schärfsten Worten tadelt den Übermut und die Unverschämtheit der römischen Legaten Gerhoh

Werfen wir zum Schlufs einen Blick zurück auf das Bild, das uns der Klerus in seiner thatsächlichen Beschaffenheit zeigt, wahrlich, man könnte versucht sein, ihn, so wie er ist, des Tyrannenstaats würdig zu befinden; denn fast scheint er schon zu sein, was er im Tyrannenstaat sein würde: eine Synagoge von Ungerechten, eine Gemeinde habgieriger Bösewichter [1]).

3. Tyrannische Staatsbeamte.

So prägt sich das Wesen der Tyrannen in diesen beiden, bis jetzt geschilderten Klassen derselben, den tyrannischen Staatsoberhäuptern und Priestern am deutlichsten aus. Die Tyrannen der andern Stände treten, was den Umfang des Kreises betrifft, in dem sie Schaden anrichten können, oder die Gröfse der Pflichtverletzung, der sie sich dabei schuldig machen, neben diesen beiden Arten ja zurück, aber werden sicherlich in dem Eifer und der Lust, womit sie sich ihren tyrannischen Gelüsten hingeben, von diesen nicht übertroffen. Solche kleinen Tyrannen finden sich namentlich an den Höfen und unter den Beamten der Fürsten.

An den Höfen ist die Verderbnis besonders grofs: Wahrheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit sind Dinge, die man dort vergeblich sucht. Ein ganz aufsergewöhnliches Mafs sittlicher Tüchtigkeit gehört dazu, im Hofleben unverdorben

---

von Reichersberg: „de inv. Antichr.“ LIV, 108 (vgl. LV, 109): Sie umgeben sich auf ihren Reisen mit einem grofsen Gefolge von Proviantmeistern, Mundschenken, Kämmerern, Marschällen, die dann wieder ihre Diener mitnehmen. Mit dem ganzen Trofs (selten unter 40 Pferden) fallen sie in die Klöster ein, liegen Bischöfen und Fürsten zur Last; und wehe den Unglücklichen, die sie nicht zur Zufriedenheit bewirten: persaepe patrem coenobii aut in ultimo loco collocant aut administrationem ei regiminis interdicunt, donec detrimentum modicum vel defectum pondere centuplicato recompenset sicque in gratiam revertatur . . . omnia haec oculis nostris perspeximus et auribus audivimus et regiones nostrae perpessae sunt. — Vgl. endlich noch Ivo von Chartres, ep. 60, 87 (Migne, T. 162, p. 70f. 98f.). Bernhard von Clairveaux, de consid. IV, 5; ep. 290.

1) „Policr.“ VIII, 17, p. 783.

zu bleiben. Hofdienst und philosophisches Leben sind zwei unvereinbare Gegensätze [1]). Denn ein Hof ist wie die Quelle Salmacis: wer in ihr sich badet, wird zum Weibe oder mindestens zum Hermaphrodit [2]). Am besten kommt dort fort, wer von sittlichen Rücksichten am meisten sich frei zu machen gelernt hat. Und das haben die Hofschranzen alle gelernt; — nur daſs einige es noch besonders verstehen, durch ausgesuchte Feinheit und berechnete Vornehmheit ihres Benehmens, durch äuſserlich glänzendes, imponierendes und dann wieder gnädig herablassendes Auftreten den Leuten Sand in die Augen zu streuen, nur um sie noch sicherer und leichter auspressen zu können. Denn darauf geht schlieſslich alles bei Hofe hinaus: nur der wird dort vorgelassen, nur der hat auch nur die geringfügigste Kleinigkeit zu erreichen Aussicht, welcher die dort umherlungernden höfischen Tagediebe gehörig gespickt hat. Keine ausgiebigere Buſsübung giebt es, als in ihre Hände zu fallen. Sie sind schlimmer als der grimme Charon, der sich wenigstens mit einem Obolos begnügte, härter als der grause Cerberus, der sich doch durch Orpheus' Gesang besänftigen lieſs. Ihr „bleiernes Herz“ aber erweicht man nur „mit goldenem oder silbernem Hammer auf dem Ambos ihrer Eitelkeit und Begehrlichkeit“ [3]). Jedes freimütige Bekenntnis der Wahrheit

---

1) Ibid. VI, 28, p. 633.

2) Ein höfischer Philosoph ist so ein ungeheuerliches Ding . . . dum utrumque esse affectat, neutrum est, eo quod curia philosophiam excludit et ineptias curiales philosophus usquequaque non recipit. . . . Qui enim sapiens est, nugas abigit, componit domum et universa illius subicit rationi. Ibid. V, 10, p. 567.

3) „Policr.“ V, 10, p. 563—567. Johannes versichert, daſs er leider aus eigener, vielfacher Erfahrung spreche. — Ist doch auch der ganze Policraticus (sive de nugis curialibus) gegen die „höfischen Possen“ gerichtet mit der ausgesprochenen Absicht, den „Freund“ Thomas Becket an seinen eigentlichen Beruf zu erinnern und ihn zu warnen, nicht ganz und gar die Wogen höfischen Lebens und Treibens über sich zusammenschlagen zu lassen. Ibid. VI, 30, p. 634; vgl. „Enth.“ v. 1485—1490, p. 997.

ist ihnen aufs äußerste verhaßt. Sofort stempeln sie es, buhlend um die Gunst der Großen dieser Welt, zu einem Majestätsverbrechen und stellen es so dar, als ob dem Fürsten in unverschämter Weise Vorschriften gemacht oder gar unerträgliche Lasten aufgebürdet würden [1]).

Derselben Waffe bedienen sich auch die übrigen Ratgeber und Beamten des Königs, um unbequemer Mahnungen an ihre Pflicht sich zu erwehren oder Aufdeckungen ihrer Schandthaten zu verhindern. Wenn man des Armen sich annimmt oder den Niedergang der Rechtsprechung beklagt, wenn man den Regierungshandlungen nicht sofort Beifall spendet, sondern den Maßstab der Glaubenswahrheit, der Sittenreinheit, des göttlichen Rechts an sie anzulegen unternimmt, wenn man endlich sogar sich untersteht, von Rechten und Freiheit der Kirche ein Wort verlauten zu lassen, gleich heißt es, man vergreife sich an der geheiligten Person des Königs, man reize das Volk zur Empörung, man stürze die althergebrachten Hoheitsrechte des Staates um und wolle neue und unerhörte Gesetze zur Unterdrückung der Freiheit aufbringen [2]).

Und doch sind gerade, die sich als Vertreter der königlichen Rechte aufspielen, diejenigen, welche sie und die Freiheit und das Recht der Unterthanen am schamlosesten mit Füßen treten. Von den obersten Beamten herab bis zu den niedersten Gerichtsdienern werden die Ämter betrachtet als Privilegien zur Bedrückung und Aussaugung der Bürger und Bauern. Was der eine übrig läßt, nimmt der andere; was unter diesem Diensttitel nicht erlangt wird, wird unter jenem gefordert. Wie gefräßige Heuschrecken hausen sie im Lande, und niemand tritt dagegen auf. Denn „Wolf

---

1) „Policr." VI,27, p. 630sq.; 30, 634sq.

2) „Policr." VII,20, p. 689: Qui vero pro veritate fidei aut sinceritate morum de iure divino aliquid loquitur, aut superstitiosus est aut invidus, aut, quod capitale est, principis inimicus. Vgl. VI,1, p. 591: VI,30, p. 634; VII,20, p. 690. „Enth." v. 1351, p. 994; ep. 77, p. 63; 115, p. 100.

und Rabe beglückwünschen sich zu ihren Thaten". Hohe und niedere Beamte bilden einen Leib, in dem sie sich verbunden haben zum Kampf wider den Herrn und seine Kirche. Ihre Werke zeigen, dafs sie in Wahrheit Glieder und Diener des Teufels sind, — echte Tyrannen [1]).

III. Stellung der Tyrannis im göttlichen Weltplan.

Steht es fest, dafs die Tyrannen, in welchem Teil des Staatsorganismus sie auch auftreten, einen frevelhaften Mifsbrauch treiben mit der von Gott den Menschen jeweilig zugestandenen Gewalt, — kann dann der oft wiederholte Satz, dafs alle Obrigkeit gut sei, weil sie von Gott stammt, aufrecht erhalten werden? Sind nun die Staatsglieder mit gebundenen Händen der Ungerechtigkeit und den Gewaltthaten der Tyrannen ausgeliefert?

Leicht ist die Beantwortung dieser Fragen in dem Fall, wo innerhalb eines sonst geordneten Staatswesens, in dem die göttlichen und bürgerlichen Gesetze in Kraft sind und

1) Omnes enim sunt quasi corpus unum, quod sicut manifesta convincunt opera, ex patre diabolo est, cuius membra sunt. „Policr." VI, 1, p. 591. 590; vgl. V, 16, p. 579. 582; VII, 16, p. 673. Ähnlich Gregor VII. s. unten. Diese Schilderung hat die damals noch nicht beendete Periode des Faustrechts und der ungezügelten Willkür zur Grundlage, wie sie unter der Regierung des „Tyrannen" Stephan (1135—1154) über England hereingebrochen war. „Policr." VI, 18, p. 614 sqq.: Volens namque Deus gentis praevaricatricis punire malitiam . . . in regno alieno regnare (permisit) hominem contemptorem boni et aequi, cuius consilium infatuatum est ab initio, cuius causa in iniquitate et perfidia fundata est neglegentem disciplinae, ut eo non tam regnante quam concutiente et collidente clerum et populum provocarentur omnes ad omnia; vgl. ep. 89, p. 77, und die entrüstete, in den stärksten Ausdrücken gehaltene Schilderung „Enth." v. 1301—1354, p. 993 sq.: „de moribus Hircani". Der allgemeine Hafs gegen das Amt der Sheriffs (vicecomites), der durch den Übermut und die Gehässigkeit, die Gewaltthaten und die Habsucht der normannischen Landvögte und Vasallen hervorgerufen wurde, führten zur Zentralisation der Justiz unter Heinrich II., zur Bildung kollegialischer Hofgerichte und des Instituts der „reisenden Richter". Gneist, Engl. Verfassungsgeschichte", S. 140. 145. 148.

von den Fürsten im Interesse der Gesamtheit und ihrer eigenen Autorität gehandhabt werden, in den Beamtenkreisen sich Tyrannen finden. Diese zu strafen und zu unterdrücken, dazu reichen die Staatsgesetze aus, — bei Priestern die kirchlichen Gesetze. Denn daſs Priester, selbst wenn sie Tyrannen sind, dem weltlichen Schwerte verfallen, davor schützt sie die Heiligkeit ihres Amtes; doch nicht mehr dann, wenn sie sich Vergehen gegen die Kirche zu schulden kommen lassen, nachdem sie ihres Amtes enthoben worden sind [1]).

Schwierig aber ist die Entscheidung, wo es sich um die Tyrannen im engeren Sinne, um die tyrannischen Staatsoberhäupter handelt. Unter allen Umständen nämlich ist daran festzuhalten, daſs alle Obrigkeit gut ist, eben weil sie von Gott stammt, dem Geber aller vollkommenen und guten Gabe, und weil Gott in keiner Weise zum Urheber von irgendetwas Bösem gemacht werden kann. Gut ist also auch die tyrannische Obrigkeit, gut nämlich, auf die Gesamtheit des göttlichen Weltplans gesehen, in dem auch sie ihre ganz bestimmte Stelle hat. Menschliche Sünde kann ja Gott in der Ausführung seiner Heilsabsichten mit den Menschen nicht hindern: auch sie muſs seinen Zwecken dienen. So stehen auch die Tyrannen im Dienste Gottes, um die Völker für ihre Sünden zu züchtigen. Die Abkehr von ihm, ihrem wahren, himmlischen Könige und Herrn, liefert sie irdischen Tyrannen aus, Geiſseln, die Gott über sie schwingt, auf daſs sie ihre Sünden erkennen und zu ihm sich bekehren [2]). Aber wie in einem Gemälde die

---

1) „Policr." VIII, 18, p. 788: Nam privati (sc. tyranni) legibus publicis, quae constringunt hominum vitia (so zu lesen für vitas) facile coercentur. In sacerdotem tamen, etsi tyrannum induat, propter reverentiam sacramenti gladium materialem exercere non licet, nisi forte, cum exauctoratus fuerit, in ecclesiam Dei cruentam manum extendat, eo quidem perpetuo obtinente, ut ob eandem causam non consurgat in eum duplex tribulatio; vgl. VII, 21, p. 691.

2) Ministros Dei tamen tyrannos esse non abnego, qui in utroque

dunklen Schatten und die schwarze Farbe zur Harmonie des Ganzen wohl notwendig sind, für sich allein aber durchaus unschön und ungehörig erscheinen, so schliefst der Umstand, dafs die Tyrannis sub specie aeternitatis angesehen, gar wohl gut genannt werden kann, doch nicht aus, dafs die einzelnen Tyrannen, für sich betrachtet, das gröfste Übel sind, das man sich denken kann [1]). Und dieses Übel auszurotten sollte den Menschen verwehrt sein? Nein! Sie sind dazu nicht nur berechtigt, sondern sogar sittlich verpflichtet [2]).

Keineswegs jedoch soll hierdurch einer mutwilligen Auflehnung gegen die göttlichen Ordnungen das Wort geredet werden. Es ist wohl zu beachten, dafs es sich hier um Tyrannen handelt, in dem S. 73 und 76 entwickelten Sinne, die selbst jegliche göttliche Ordnung mit Füfsen treten. Sonst aber bleibt es dabei, dafs man in aller Demut und Ehrerbietung der Obrigkeit gehorchen soll, nicht allein der gütigen und gelinden, sondern auch der wunderlichen (1 Petr. 2, 18) [3]). Deren Fehler und Gebrechen (vitia) sind in christlichem Geiste zu tragen [4]). Anders aber verhält es sich,

---

primatu, scilicet animarum et corporum, iusto suo iudicio esse voluit, per quos punirentur mali et corrigerentur et exercerentur boni. Das beweist z. B. die Geschichte des Volkes Israel. Nicht nur die israelitischen Könige, sondern auch die heidnischen Machthaber, deren Gott sich zur Züchtigung seines Volkes bediente, werden in der heiligen Schrift Diener, ja Gesalbte des Herrn genannt (Jes. 13. Ez. 29). „Policr.“ VIII, 18, p. 785.

1) . . . Ergo et tyranni potestas bona quidem est, tyrannide tamen nihil est peius; VIII, 18, p. 786.

2) Ex quibus (geschichtl. Beispielen) facile liquebit, quia semper tyranno licuit adulari, licuit eum decipere, et honestum fuit occidere, si tamen aliter coerceri non poterat; VIII, 18, p. 788; vgl. III, 15, p. 512.

3) Dazu habe ihn einst auch Papst Hadrian IV. gemahnt, indem er auf seinen Bericht von des Volkes Klagen und Beschwerden über die Härte der Forderungen des römischen Stuhls mit der Fabel von dem Magen und den rebellischen Gliedern antwortete. „Policr.“ VI, 24, p. 623 ff.

4) Ebd. VI, 27, p. 631; vgl. S. 32.

wo offenbare Schandthaten (flagitia) eine Obrigkeit als tyrannische kennzeichnen [1]). Diese darf man ohne Schädigung des Glaubens und der Sittlichkeit nicht geschehen lassen. Glücklicherweise belehrt uns nun die Geschichte, die profane sowohl wie die heilige, was in solchen Fällen zu thun ist. Sie zeigt nämlich, dafs die Tyrannen, nachdem sie Gottes Zwecken gedient hatten, alle ihre wohlverdiente Strafe fanden, falls sie sich in ihrer Bosheit verhärteten. Ihr Ende war immer ein unglückliches [2]), mochte Gott es direkt durch Krankheiten, Unglücksfälle oder dgl. herbeigeführt oder andere Menschen zum Werkzeuge seiner Rache sich berufen haben [3]).

Allerdings, der sicherste und heilsamste Weg für ein Volk, von einem Tyrannen befreit zu werden, ist der, demütig in den milden Schutz Gottes sich zu flüchten, mit reinen Händen und Herzen zu ihm um Erlösung von diesem Übel zu beten, und zugleich durch Änderung des eigenen sündlichen Lebens den Anlafs zu solcher Geifsel aus dem Wege zu räumen. Denn „die Sünden der Unterthanen sind die Kräfte der Tyrannen“. Aber wir finden doch auch in der heiligen Schrift keinen Vorwurf gegen die ausgesprochen, die gewaltsam das unerträglich gewordene Joch eines Tyrannen abschüttelten, ihn töteten. Vielmehr in Ehren ward ihr Gedächtnis fortgepflanzt, sie wurden als Diener Gottes gerühmt [4]). Und mit Recht! Sagt nicht der Herr (Matth. 26, 52): „Wer das Schwert nimmt, soll durch das Schwert umkommen?“ Und wenn es erlaubt ist, einen verurteilten Staatsfeind hinzurichten, dann ist es auch gestattet, einen

1) Hoc tamen fidelis adicit interpretatio, ut vitium intellegatur, quod honeste ferri potest et religione incolumi. Vitia enim flagitiis leviora sunt et sunt nonnulla, quae non ferri licet aut quae fideliter ferri non possunt. Ibid. VI, 26, p. 629.

2) Johannes hat ein eigenes Buch: „de exitu malo tyrannorum“ geschrieben (ibid. VIII, 20, p. 793), das uns verloren gegangen ist.

3) Ausführlicher geschichtlicher Nachweis „Policr.“ VIII, 21, p. 797 bis 807.

4) Ibid. VIII, 20, p. 794.

Tyrannen zu töten; denn er ist ein Feind des Staates im schlimmsten Sinne des Wortes [1]. Endlich, verfährt man aufs strengste gegen Majestätsverbrecher, so muſs diese Strenge erst recht gegen Tyrannen angewendet werden. Denn wer die Gesetze umstöſst, zu deren Ausführung er berufen ist, wer in zügelloser Willkür sich über sie und wider Gott erhebt, begeht damit das schwerste Majestätsverbrechen; und zum Mitschuldigen macht sich, wer solchen Verbrecher nicht unschädlich macht [2]. So ist es eine Forderung göttlichen wie menschlichen Rechts, daſs die weltlichen Tyrannen vernichtet werden müssen [3].

Wer diese Forderung erfüllt, thut damit ein frommes, Gott wohlgefälliges Werk; und die Mittel, die er zu diesem Zwecke anwendet, sind dadurch, daſs er sie im Dienste Gottes gebraucht, geheiligt [4]. Nur die Anwendung von Gift, durch das heidnische Tyrannen wiederholt aus dem Wege geräumt worden sind, ist nicht zu rechtfertigen, weil sie nicht aus der heiligen Schrift sich rechtfertigen läſst. Dagegen durch Schmeichelei den Tyrannen sicher zu machen, durch List und Betrug ihn in seine Gewalt zu bringen, hat keinerlei Bedenken gegen sich, obgleich sonst zu urteilen ist, daſs nichts so verderblich und verwerflich ist als Kriecherei und Schmeichelei [5]. In diesem Fall ist eben solches Vorgehen nicht sündhafter Betrug (fraus, dolus), sondern frommes Vorgeben (pia simulatio) [6].

---

1) „Policr." VIII, 19, p. 792; 20, 795.

2) Ibid. III, 15, p. 512.

3) Ibid. VIII, 17, p. 785: . . . tyrannus saecularis iure divino et humano perimitur.

4) Ut autem et ab alia constet historia iustum esse publicos occidi tyrannos et populum ad Dei obsequium liberari, ipsi quoque sacerdotes Domini necem eorum reputant pietatem et si quid doli videatur habere imaginem, religione mysterii dicunt Domino consecratum, . . . non est enim dolus, qui servit fidei et militat charitati. Ibid. VIII, 20, p. 795.

5) Fast das ganze dritte Buch des Policraticus beschäftigt sich damit, die Verwerflichkeit der Schmeichelei darzuthun; vgl. ep. 61, p. 45.

6) „Policr." VIII, 20, p. 795 sq.; 18, 788; III, 15, 512.

Alles dies aber gilt nur für die, welche nicht persönlich durch ein Band der Treue oder des Eides an einen Tyrannen gefesselt sind. Nur dann läſst der Tyrannenmord sich rechtfertigen, wenn er ohne Verletzung sittlicher und religiöser Pflichten begangen werden kann [1]).

Die Lehre vom Tyrannenmord.

Diese Lehre Johanns mit ihren fast jesuitischen Anklängen hat bei der sonst so maſsvollen und besonnenen Art, mit der unser Philosoph von seinem hohen sittlichen Standpunkte aus alle Verhältnisse beurteilt, etwas Auffälliges und steht jedenfalls in Widerspruch mit der wiederholt von ihm mit groſsem Eifer behaupteten göttlichen Einsetzung aller Obrigkeit. Er hat von diesem Widerspruche auch wohl selbst ein dunkles Bewuſstsein gehabt. Das zeigen die Einschränkungen, die er zu machen doch nicht hat umhin können, um so gut wie möglich einem etwaigen Miſsbrauche seiner gefährlichen Lehre vorzubeugen. Daſs das da nicht gelingen kann, wo schlieſslich die Entscheidung über Erträglichkeit oder Unerträglichkeit einer Regierung in das Urteil des Volkes [2]) gelegt wird, liegt auf der Hand. Wie ist aber

---

1) Hoc tamen cavendum docent historiae, ne quis illius moliatur interitum, cui fidei aut sacramenti religione tenetur astrictus... Non quod tyrannos de medio tollendos non esse credam, sed sine religionis honestatisque dispendio. — Das lehrt das Verhalten Davids gegenüber Saul in der Höhle Engedi (1 Sam. 24) und in der Wüste Siph (1 Sam. 26), sowie das grauenvolle Schicksal Zedekias. „Policr.“ VIII, 20, p. 796.

2) In dem Resultat trifft er also trotz gänzlich entgegengesetzten Ausgangspunktes mit dem Jesuiten Mariana zusammen. Mariana (— in dem zur Unterweisung des spanischen Thronerben verfaſsten, 1598 zu Toledo gedruckten Buche „de rege et regis institutione“ —) geht davon aus, daſs allein die geistliche Gewalt, Papsttum und Kirche unmittelbar göttliche Institutionen seien, während die königliche Gewalt den Fürsten vom Volk übertragen sei, ihnen also sofort wieder entzogen werden

Johann von Salisbury dazu gekommen, trotz alledem im Prinzip die Berechtigung einer gewaltsamen Vernichtung der Tyrannen aufrechtzuerhalten? — Es sei gestattet, diese Frage anhangsweise kurz zu beantworten, ehe wir im allgemeinen einen Blick auf Ursprung und Bedeutung der kirchenpolitischen Theorieen Johanns werfen.

Mit starken Mitteln pflegt zu operieren, wer einer ganz besonders gefährlichen Krankheit gegenübersteht; und wer es durchgemacht und selbst gesehen hat, wie durch ein Leiden der ganze Organismus zugrunde gerichtet werden kann, scheut in ähnlichem Fall auch vor einem unter Umständen tödlichen Schnitte nicht zurück, wenn auch nur einige Aussicht da ist, dadurch dem Organismus wieder aufzuhelfen, — stirbt der Kranke bei der Operation, nun, vielleicht etwas später, aber um so sicherer wäre auch ohne sie der Tod eingetreten. Das, — natürlich mit Beachtung des omne simile claudicat — hier angewendet, will sagen: Das ganze trostlose Elend, in das ein Land in damaliger Zeit bei einer halt- und kraftlosen, dazu tyrannischen Regierung versinken mufste, wie Johann es selbst mit eigenen Augen geschaut, wie er es selbst bitter empfunden hatte [1]), das trieb ihn dazu, seine Theorie vom Tyrannenmord zu entwickeln, — seine Theorie! Denn in der Praxis sie irgendjemand anzuraten, geschweige sie selbst auszuführen, dazu

---

könne, wenn sie nicht im Sinne des Auftraggebers ausgeübt werde: „... a republica, unde ortum habet regia potestas, rebus exigentibus regem in ius vocari posse, et si sanitatem respuat, principatu spoliari, neque ita in principem iura potestatis transtulit, ut non sibi maiorem reservaret potestatem" a. a. O. I, 6; vgl. Demimuid, Jean de Salisb., p. 104. Auch in der später von Lacroix herausgegebenen „Medulla theologiae moralis Busembaums" erscheint die Lehre vom Tyrannenmord; vgl. zu ihr Ellendorf, Moral und Politik der Jesuiten. Döllinger und Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-kathol. Kirche, 1889, I, 335. Steitz, R.-E. VI, 620 f.

1) König Stephan regierte von 1135—1154. Johann aber war bereits Ende 1148 in den Dienst des Erzbischofs Theobald von Canterbury getreten, wie ich „Zeitschr. f. Kirchengesch." XIII, 4 nachgewiesen habe.

hätte sein edler, wahrhaft christlicher Charakter, wie er in seinen Briefen z. B. uns entgegentritt, sich gewifs nie entschliefsen können. Fehlt hier ja doch selbst die leiseste Andeutung, dafs er etwa gegen die, welche er auch in seiner Zeit als Tyrannen im engeren Sinne brandmarken zu müssen glaubte [1]), nach den oben aufgestellten Grundsätzen thatsächlich verfahren wiesen wolle. Vielleicht erreichte in seiner Schätzung das, was er später sah und erlebte, doch nicht das Mafs verwerflicher Ungerechtigkeit und tyrannischer Willkür, welches ihm zur Zeit, da er den „Policraticus“ schrieb, noch von dem Thun und Treiben des Königs Stephan in frischer Erinnerung war. Inbezug auf diesen „Tyrannen“ hat er, — das, glaube ich, kann man mit Gewifsheit behaupten —, seine Lehre vom Tyrannenmord geprägt. Dieser König war ihm das Urbild eines Tyrannen. Er kann sich in den Ausdrücken der Empörung und Bitterkeit nicht genug thun, wenn er auf ihn zu sprechen kommt [2]). Freilich hat nach dem, was wir sonst von Stephan wissen [3]), dieser für seine Person ein so überaus hartes Urteil, wie es Johann über ihn fällt, nicht verdient.

Stephan war ein tapferer Herr, ausgezeichnet in allen ritterlichen Übungen; im Kampf der erste, auf dem Rückzug der letzte, doch auch tollkühn und verwegen. Seine herzliche Freundlichkeit und die Liebenswürdigkeit seines Benehmens, die selbst von seinen Gegnern nicht bestritten wird, gewannen ihm die Herzen fast aller, die mit ihm in Berührung kamen. Seine Freunde überschüttete er mit Geschenken; frohe Gesichter und lustige Gesellschaft hatte er gern um sich. Aber gerade diese „kavaliermäfsige Leicht-

1) So namentl. den deutschen Kaiser: tyrannus Teutonicus ep. 218, p. 212 u. öfter, vgl. „Hist. pontif.“, dazu Pauli a. a. O., S. 266f.; so den König von Sicilien „Hist. pontif.“ cp. 32, S. 538.

2) S. die Schilderung S. 74f., 95, namentlich „Enth.“ v. 1301—1354.

3) Vgl. Lappenberg-Pauli, Gesch. Engl. II, 294—370; Gneist a. a. O., S. 112. 223.

fertigkeit“ [1]) seines Wesens mochte dem ernsten Saresberiensis, dem alle „höfischen Possen“ ein Greuel waren, nicht behagen. Dazu kam, dafs der König ein unbeständiger Charakter war: freigebig in seinen Versprechungen, aber unzuverlässig in deren Einlösung, ohne den Blick für das, was dem Lande und Volke not that, und unfähig, auf der für England so segensreichen Bahn, die sein Oheim, der von Johann hochgepriesene Heinrich I. [2]), „der Löwe der Gerechtigkeit“, eingeschlagen hatte, weiter fortzuschreiten. Er hatte die Regierung mit Mifsachtung der der Tochter Heinrichs I., der Kaiserin Mathilde, zustehenden Rechte an sich gerissen. Dadurch wurde sie zu einer Reihe unaufhörlicher Kämpfe mit dieser und ihren Parteigängern. Währenddessen erhoben die nie ganz gebändigten Walliser in wiederholten Empörungen ihr Haupt. Der König von Schottland machte von Norden her Einfälle. Die Barone im Lande befehdeten sich untereinander, fielen über die Städte her und plünderten sie aus, zwangen die Bauern zu hartem Frondienst beim Bau ihrer Burgen. Wochen-, monatelang fand man kaum einen Bürger in den Städten und keinen Bauer auf den Feldern, die unbestellt blieben; denn die Arbeit wäre umsonst gewesen. Kurz: es war eine Zeit, wie sie nachmals während des Interregnums in Deutschland sich wiederholte, eine Zeit wildester Willkür, gewaltthätigsten Faustrechts. Auch die Bischöfe begannen feste Burgen zu errichten, zum Teil, um sich gegen den sie befehdenden Landadel ihrer Haut zu wehren, zum Teil um einen Rückhalt für ihre Unternehmungen gegen den König zu haben. Denn auch mit der hohen Geistlichkeit war Stephan in Streit geraten. Bereitwilligst hatte er im Anfang

---

1) Gneist, S. 112.

2) . . . rex optimus apud Britannias, Normannorum et Aquitanorum dux felicissimus et primus tam amplitudine rerum quam splendore virtutum, quam strenuus, quam prudens et modestus . . . leo iustitiae. „Policr.“ VI, 18, p. 614; vgl. „Metal.“ II, 10, p. 867.

seiner Regierung ihr, um sie für sich zu gewinnen, Aufrechterhaltung der Rechte der Kirche und Abstellung der Mifsbräuche zugesichert. Doch dazu, diese Versprechungen einzulösen hatten ihn, wie gewöhnlich, sein Wankelmut und die Ungunst der Verhältnisse nicht kommen lassen. Er brauchte viel Geld. Mit dem grofsen, von Heinrich I. überkommenen Schatze war er bald zu Ende gekommen. Die zahlreichen Söldner, die er sich zur Führung seiner Kriege halten mufste, meist flandrische und bretonische Ritter und Abenteurer [1]), kosteten viel, wenn sie sich nebenbei natürlich auch selbst nach Landsknechtart bezahlt machten. Dazu wurde die Gier der normannischen Barone, die er durch Geschenke und Gnadenverleihungen aller Art an sich zu fesseln gesucht hatte, immer gröfser [2]). Was Wunder, dafs nun seine Hand, wo es irgend anging, sich nach dem Kirchengut ausstreckte, dafs er die geistlichen Stellen lange unbesetzt liefs, um sich ihrer Einkünfte zu bemächtigen, oder sie an Günstlinge zu vergeben suchte.

Diese und andere Vergewaltigungen der Kirche aber [3]) waren es, die Johann dem Könige am wenigstens verzeihen konnte. Seitdem er damit begonnen hatte, so schliefst er seine Schilderung der unseligen Regierungszeit Stephans, wich das Schwert nicht mehr von seiner Seite, und das „Letzte dieses Menschen ward schlimmer als das Erste“. In seinen Tagen war die Menge der Übel so grofs geworden, dafs, wenn man sie alle aufzählen wollte, sie zahlreicher wären als die von Josephus [4]) in seiner Geschichte des jüdischen Krieges berichteten Greuel [5]).

1) Der Anführer dieser Rotten war Wilhelm von Ypern (Lappenberg II, 305f.), den Johann famosissimus ille tyrannus et ecclesiae nostrae gravissimus persecutor nennt. ep. 126. 127, p. 106. 107.

2) Vgl. dazu die allgemeinen Bemerkungen Johanns. „Policr.“ VIII, 2, p. 715, S. 45f.

3) Das besondere Kennzeichen eines Tyrannen! S. 76.

4) Nach ihm erzählt Johann die Belagerung und Eroberung Jerusalems sehr ausführlich wieder: „Policr.“ II, 4—10, p. 418—426.

5) „Policr.“ VI, 18, p. 615.

Für alle diese Wirrnisse seiner Regierung, für die zahllosen Fehden, von denen das Land zerrissen wurde, für die tiefen Wunden, die dem Wohlstande und Besitz seiner Bewohner, namentlich der Bürger und Bauern geschlagen waren, für die Recht- und Gesetzlosigkeit, die überall herrschte und Mord und Totschlag, von Diebstahl und Raub nicht zu reden, ungestraft geschehen liefs, für alles das glaubte Johann — und mit gewissem Rechte, das läfst sich nicht leugnen — Stephan persönlich, als Thronusurpator, als Tyrannen verantwortlich machen zu müssen. Was war zu thun, um die Wiederkehr solcher Zeiten im eigenen Volke, ihr Auftreten in anderen Ländern zu verhüten? Blieb nicht als einziges Mittel übrig, den Urheber so grenzenloser Not und Übel, wenn er schon einmal die oberste Gewalt an sich gerissen hatte, dann wenigstens möglichst bald wieder aus dem Wege zu räumen, damit durch ihn nicht das ganze Volk zugrunde gerichtet werde? Und war dem darüber Nachdenkenden erst dieser Gedanke gekommen, so hielt es nicht schwer, ihn aus der Schrift sowohl wie aus der Geschichte als mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmend zu rechtfertigen.

Namentlich die heilige Schrift Alten Testaments war, wie wir noch sehen werden, für Johann von Salisbury die reiche Fundgrube, aus der er nicht nur Beispiele und Belegstellen in zahlloser Menge für seine Sätze beibrachte, sondern auch unmittelbar Vorschriften und Regeln entnahm, die, nach ihrem Wortsinn oder, wenn nötig, allegorisch gedeutet, für seine eigene Zeit ohne weiteres in Kraft zu treten hatten. So mufs die Ermordung des Moabiterkönigs Eglon durch Ehud (Richt. 3), des Sissera durch die Jaël (Richt. 4), des Holofernes durch die Judith den Beweis dafür liefern, dafs die Hinmordung eines Tyrannen erlaubt, ja gewissermafsen ein Gott geleisteter Dienst sei [1]). Denn die Geschichte auch sonst bis auf die jüngste Vergangenheit zeige, dafs es Gottes

1) S. Seite 97. 99.

Wille sei, daſs die Tyrannen, die Verächter seines Wortes und der Gerechtigkeit, ein unglückliches Ende nähmen [1]).

Schon vor Johann war die Frage, wie man sich gegen den zum Tyrannen gewordenen Fürsten zu verhalten habe, wiederholt gestreift worden, als im Anschluſs an Gregors VII.

---

1) Beispiele dafür sind: Ahab, Isebel, Pharao, Sanherib, Nebukadnezar, vor allem Julianus Apostata, dessen Geschichte sehr ausführlich erzählt wird. Aus der letzten Zeit: Der Dänenkönig Sven und Eustachius, der Sohn Stephans. Von diesen erzählt Johann folgendes: Als der Dänenkönig Sven (— zur Zeit des unfähigen Ethelred, vgl. Dahlmann, Geschichte von Dänemark I, 92) auf seinen fast jedes Jahr wiederholten Raubzügen in England dem unglücklichen Lande einen ungeheuren Tribut, das sogenannte Danegeld, auferlegte, lieſs er auch vom Kloster des heil. Edmund, des früheren frommen Königs und Märtyrers, trotz flehentlicher Bitten seiner Insassen Geld eintreiben. Dafür aber ereilte den Tyrannen die Strafe Gottes. Nicht lange danach hatte Sven im Feldlager, im Kreise seiner Mannen, ein Gesicht: der heilige Edmund trat drohenden Antlitzes, mit einem Speer in der Hand, auf ihn zu. Mit strengen Worten hielt ihm der Heilige seine Frevelthat vor und erhob den Speer gegen ihn zum Todesstoſs. Und wirklich starb Sven bald darauf. Seitdem war Edmunds Haus von allen fiskalischen Abgaben frei geblieben. Eustachius aber, womöglich noch tyrannischer gesinnt als sein Vater und vor allen ein gehässiger Verfolger der Kirche, kehrte sich an dies geheiligte Herkommen nicht. Die Söldner wollten bezahlt werden. Das Land war ausgeraubt, der königliche Schatz geleert, allein das Kloster des heiligen Edmund eine Oase in der Wüste. Eustachius in seiner Verlegenheit besann sich nicht lange, seine frevelhafte Hand auch nach diesem Gut der Kirche auszustrecken. Doch er hatte nicht einmal Zeit, das im Kloster eingenommene reiche Mahl zu verdauen, da traf ihn auch schon des Heiligen Hand: nach acht Tagen war er eine Leiche. „Policr." VIII, 21, p. 806 f. Lappenberg II, 365 bringt Eustaches jähen Tod in Zusammenhang mit der leidenschaftlichen Aufregung des Zorns, in den der heiſsblütige Jüngling über die Aussöhnung seines Vaters mit dem nachmaligen Könige Heinrich II. geraten war (1153). — Auch der um diese Zeit erfolgte plötzliche Tod verschiedener englischer Barone, die Anhänger und Helfershelfer Stephans gewesen waren: Milo von Glocester (vgl. Lappenberg II, 302); Wilhelm von Salisbury (vgl. a. a. O., S. 306); Alain des Schwarzen, Simon von Senlis, Ranulf von Chester (S. 365) — dient Johann zum Beweise des obigen Satzes. „Policr." VIII, 21, p. 807.

energisches Auftreten sich eine lebhafte Debatte darüber entspann, wie die Grenzen der geistlichen und weltlichen Gewalt gegeneinander abzustecken seien. Die Parteigänger Gregors waren natürlich im Prinzip darüber einig, daſs ein seine Pflichten, d. h. insbesondere seine Pflichten gegen die Kirche vernachlässigender Fürst vom Papst abgesetzt werden dürfe. Aber genauer sind sie auf die eben erwähnte Frage nicht eingegangen. Nur Manegold von Lautenbach [1]) äuſserte sich darüber deutlicher. Der zum Tyrannen gewordene Fürst, meinte er, könne gleich einem ungetreuen Hirten einfach weggejagt werden, da er vom Volke berufen sei, es vor Gewaltthätigkeit zu stützen, doch nicht solche selbst auszuüben. Habe er also seinerseits den mit ihm geschlossenen Vertrag gebrochen, so sei auch das Volk nicht gehalten ihn zu erfüllen und könne dem Fürsten die auf Grund desselben ihm übertragene Würde wieder entziehen [2]).

Eine eingehendere Erörterung dieses Punktes aber finden wir etwas später bei Hugo von Fleury, der in seinem Traktate „de regia potestate et sacerdotali dignitate“ [3]) in einer für seine Zeit merkwürdig unparteiischen Weise in einfacher schmuckloser Sprache dem englischen Könige Heinrich I. zur Klarheit über das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt verhelfen wollte. Er ist von der Würde der königlichen Gewalt als einer göttlichen Ordnung [4]) tief

---

1) S. über ihn Giesebrecht, Sitzungsberichte d. Bayr. Akad. 1868, II, 297—326.

2) „. . . quod rex non sit nomen naturae, sed vocabulum officii. Neque enim populus ideo eum super se exaltat, ut liberam in se exercendae tyrannidis facultatem concedat, sed ut a tyrannide . . . defendat. Atqui cum ille . . . tyrannidem . . . coepit ipse exercere, nonne clarum est merito illum a concessa dignitate cadere, . . . cum pactum, pro quo constitutus est constat illum prius irrupisse. Mirbt, Die Stellung Augustins in der Publicistik des gregorian. Kirchenstreits. 1888. S. 94 nach Floto, Kaiser Heinrich IV. und sein Zeitalter II, 289.

3) Geschrieben zwischen 1100 und 1106 (Wattenbach II, 189), ed. Stephan Baluze, Paris 1683, miscellan. l. IV.

4) A. a. O. I, 1, p. 12 f.; 4, p. 16; 12, p. 40; vgl. unten S. 137 f.

durchdrungen. Darum hält er daran fest, daſs unter allen Umständen dem Amt der Könige Ehrerbietung gezollt werden müsse, wenn ihre Person es auch nicht mehr verdiene. Die Übel, die eine schlechte Regierung mit Gottes Zulassung zu unserer Züchtigung über uns bringt, sind mit Demut und Ergebung zu ertragen, doch ohne daſs wir uns zur Zustimmung zu sündlichen Handlungen oder gar zur Ausführung derselben zwingen lassen dürfen. Da gilt es, fest zu bleiben, wenn es auch das Leben kosten sollte, nach dem Wort des Herrn Matth. 10, 28 [1]. Freilich kann Hugo nicht leugnen, daſs die Regierung derer, die sich durch Empörung oder Erschleichung unrechtmäſsig des Throns bemächtigt haben, — das sind die Tyrannen —, meistens verderblich war [2]; er muſs auch aus der Geschichte feststellen, daſs Tyrannen gewöhnlich ihre Herrschermacht bald einbüſsten, indem das Volk sich gegen sie aufzulehnen begann, — ebenso wie nach der Übertretung des ersten Menschen sein Leib sich gegen ihn empörte und das Fleisch mit den feurigen Pfeilen der Lust ihn peinigte —, ja daſs sie häufig durch niedrige Menschen schmachvollen Tod fanden [3]. Aber er ist weit entfernt, daraus für die Unterthanen das Recht aktiven Widerstandes gegen die Fürstengewalt herzuleiten, ihnen ausdrücklich die Erlaubnis zu geben, gegen ihre Herren die Waffen zu ergreifen oder ihnen durch List den Untergang zu bereiten [4]. Die Waffen, die sie zu führen haben,

---

1) Ita subditi reprehensibilia facta principum despiciant, quatenus mens eorum a praelatorum reverentia non recedat (Beispiele: die Söhne Noahs, das Verhalten Christi, das Gebot des Apostels Petrus (1 Petr. 2, 18). a. a. O. I, 4. 17; — etiam reges gentiles honoramus et mala, quae nobis ingerunt, aequanimiter toleramus I, 4, p. 18, ferner I, 4, p. 22; 7, p. 31; II, 66: sustineamus ergo et eos, quos esse videmus iniustos.

2) Principatus, quem aut seditio extorquet aut ambitus occupat, solet esse perniciosus, . . huiusmodi principes . . non reges, sed tyranni merito vocitantur. I, 7. 30.

3) A. a. O. I, 8, p. 32.

4) Illis . . . armis temere resistere aut eis aliqua fraude interitum machinare nullatenus sancta consuevit ecclesia I, 4, p. 21.

sind keine anderen als Gehorsam und Geduld, ja Fürbitte vor des Höchsten Thron. Denn in Gottes Hand steht es, die Stolzen von ihrer Höhe zu stürzen und sie zu ihrer Zeit ihre Strafe finden zu lassen [1]).

Ob Johann von Salisbury diesen Traktat gekannt hat, läſst sich nicht mit Sicherheit feststellen, da sich bei ihm eine direkte Bezugnahme auf denselben nirgends findet. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, da Hugo ausdrücklich den König Heinrich bittet, seine Schrift prüfen und verbreiten zu lassen [2]), diese also am englischen Hofe nicht unbekannt geblieben sein wird. Dazu macht die Lehre Johanns über den Tyrannenmord ganz den Eindruck, als ob sie, die ja auf einem prinzipiell diametral entgegengesetzten Standpunkte aufgebaut ist, auch in diesem oder jenem einzelnen Punkte im Gegensatze zu Hugo von Fleury formuliert sei. Während letzterer z. B. den Königen zu schmeicheln in jedem Fall verwerflich findet [3]), führt Johann ausdrücklich aus, daſs doch bei Tyrannen eine Ausnahme zu machen sei [4]).

Wie dem auch sei, — bis dahin war eine Ansicht, die mit solcher Schärfe und Bestimmtheit einen so weitgehenden Widerstand gegen die „Tyrannen“ für berechtigt erachtete, noch nicht laut geworden. Selbst ein so entschiedener Vertreter des Hildebrandismus wie Honorius von Autun hatte es nicht über sich gewinnen können, aktiven Widerstand gegen einen „Tyrannen“, Revolution oder gar Tyrannenmord gutzuheiſsen [5]). Johann von Salisbury ist der erste, der selbst diesen zu rechtfertigen sich nicht scheut. Seine Lehre ist in der Folgezeit nicht unbeachtet, nicht ohne Frucht geblieben. Welche Frucht aber muſste sie tragen, als anstatt der ehrlichen Naivetät eines aufrichtig frommen Gemüts, das

1) I, 4, p. 19f.; 7, p. 31.
2) I, p. 10.
3) I, 4, p. 22.
4) Vgl. S. 99.
5) Vgl. S. 149.

zur Vermeidung eines schweren Übelstandes zu diesem Mittel griff, ohne sich voll der Konsequenzen seiner Anwendung bewufst zu werden, jene jedem tieferen sittlichen Gefühl Hohn sprechende, jedes sittlichen Ernstes bare Gesinnung sich ihrer bemächtigte, die mit der raffiniertesten Sophistik auch das Ungeheuerlichste zu rechtfertigen unternimmt, sofern es nur irgendwie ad maiorem Dei gloriam in ihrem Sinne verwendet zu werden geeignet ist!

Zweiter Teil.
Geschichtliche Bedeutung der Lehre Johanns.

Versuchen wir nunmehr, im allgemeinen die Grundlage festzustellen, auf welcher die Staats- und Kirchenlehre Johanns aufgebaut ist, und die Elemente zu sondern, die in ihr zu einem Ganzen verarbeitet sind, um von der so gewonnenen Einsicht aus seinem System die Stelle bestimmen zu können, die es innerhalb der mittelalterlichen Entwickelung der hierarchischen Lehre über Kirche und Staat einnimmt.

A. Quellen der Lehre Johanns.

I. Die institutio Traiani.

Bereits früher ist bemerkt worden, daſs unser Philosoph für seinen Staatsbau das ihm von der sogenannten institutio Traiani dargebotene Gerüst benutzt hat. Wir werden also zuerst die Frage zu beantworten haben, wie weit er dieser Schrift im einzelnen gefolgt ist. Das läſst sich jedoch nicht mit Bestimmtheit feststellen, da der Text dieser im Mittelalter kursierenden apokryphen, dem Plutarch zugeschriebenen Schrift uns nicht mehr vorliegt, wenigstens bis jetzt noch

nicht wieder aufgefunden ist [1]). Aber, wie schon angedeutet, viel mehr als die Form, die er mit eigenem, zum Teil anders woher geschöpftem Inhalt gefüllt hat, wird es nicht gewesen sein, was Johannes von Salisbury aus diesem Machwerk entlehnt hat. Denn er selbst erklärt ausdrücklich, er wolle mehr im Geleise der dort aufgestellten Meinungen sich bewegen als den Worten Schritt für Schritt folgen und vor allem jeden dem heidnischen Verfasser anhängenden Aberglauben weglassen, also gewissermaſsen einen ad usum der katholischen Kirche zugeschnittenen Auszug aus ihm geben [2]).

1) Vgl. Christ, im Handbuch des klass. Altertums VII, 486. Schaarschmidt, p. 123 sq. Schon der Polyhistor Vincentius von Beauvais (speculum doctrinale, ed. Douai 1624, VII, cap. 16, p. 567 sqq.) kennt sie nur aus dem „Policraticus".

2) quae (sc. capitula institutionis Traiani) pro parte praesenti opusculo curavi inserere, ita tamen, ut sententiarum vestigia potius imitarer quam passus verborum. „Policr." V, 2, p. 540. Et quia apud ipsum de ceremoniis et cultura deorum plura, quae religioso principi putabat ingerenda, superstitiosa disputata sunt, his amissis, quae ad idololatriae cultum pertinent, perstringamus breviter sensum . . ., p. 541. Ceterum quia sancti Patres et principum leges illius deducta tamen perfidia videntur inhaerere vestigiis, doctrinam eius sermone catholico et succincto adiectis ex parte strategematicis eius attingamus. — Es ist hier nicht der Ort, der Untersuchung näher zu treten, ob die institutio Traiani eine lateinische Übersetzung eines ursprünglich griechischen Falsifikats (so Wyttenbach in praefatione edit. Plutarch. Moral. Oxonii 1795, p. 69; Gréard, De la morale de Plutarque I, § 5, p. 5 f.; Demimuid, p. 113) oder ursprünglich lateinisch geschrieben war (so Fabricius, Bibl. Graeca V, 193 ed. Harless, p. 1796). Aber soviel läſst sich aus dem „Policraticus" über sie sagen: 1. daſs die Vermutung, welche Schaarschmidt auf Grund von „Policr." V, 7, p. 556 (. . . praecedentia Plutarchi in institutione Traiani et Julii Frontini in libro strategematum sunt) aufstellt, daſs der Verfasser der institutio den Frontinus benutzt habe, wohl als gewiſs angenommen werden kann, da Johannes („Policr." V, 3, p. 541) von jenem berichtet: Magnorum quoque virorum strategematibus et strategematicis utitur. — Welche anderen werden das sein als die des Frontinus. 2. daſs die Meinung Gréards, daſs l'auteur de la traduction latine était quelque homme d'église des premiers siècles, qui aura modifié le texte primitif conformément à l'esprit de son temps —

Aber woher hat er den Inhalt genommen, den er in diese Form that? Es wird nicht zu viel gesagt sein, mit Schaarschmidt [1]) zu behaupten, dafs „sein System hierarchischer Politik aus der Schrift gezogen sei“.

II. Das Alte Testament.

Schon bei der Darstellung der Lehre vom Tyrannenmord trat es hervor, einen wie grofsen Anteil die heilige Schrift Alten Testaments an der näheren Ausgestaltung derselben hatte. Was dort in einem einzelnen Fall sich zeigte, gilt nun im allgemeinen für das System Johanns. Die Schriften der Alten, in deren Kenntnis und verständiger Benutzung ihn keiner seiner Zeitgenossen übertraf, zieht er in ausgedehntestem Mafse heran, um seine Sätze durch sie zu erläutern und aus ihnen mit Beispielen zu belegen. Wo es aber darauf ankommt, etwas über allen Zweifel sicher und als unabweisbare Forderung des Glaubens hinzustellen, da greift er zurück auf die heilige Schrift, gegen deren Autorität es für ihn keine Berufung mehr giebt. Die gesamte klassische Litteratur, — und mag sie auch, richtig und vorsichtig benutzt, für den Endzweck aller Lektüre, durch sie sittlich gefördert zu werden [2]), durchaus sich geeignet er-

---

mit der Ansicht Johanns, der doch wohl den authentischen Text vor sich hatte, jedenfalls nicht stimmt. Denn unser Philosoph hat nach den oben mitgeteilten Stellen in dem Verfasser einen Heiden erkennen zu müssen geglaubt, zum wenigsten sah er sich veranlafst, die Anpassung der Lehre der institutio an die katholische Kirchenlehre, die bereits der Übersetzer vollzogen haben soll, noch seinerseits vorzunehmen. — Es liegt darin für die Frage, ob die institutio ursprünglich griechisch oder lateinisch geschrieben war, ja noch nichts Entscheidendes. Aber bei Beachtung der beiden erwähnten Punkte gewinnt die zweite Möglichkeit doch bedeutend an Wahrscheinlichkeit.

1) a. a. O., p. 128.

2) Hoc enim lectione semper quaerendum est, ut homo se ipso melior iugiter fiat „Policr.“ VII, 11, p. 659. Dafs hierzu auch die Schriften der heidnischen Klassiker gebraucht werden dürfen, wird durch das allegorisch gefafste Gebot des Herrn Gen. 1 und act. 10, 13 sqq. bewiesen (ebd., S. 658—661).

weisen —, sie stammt doch von heidnischen Verfassern, denen der Glaube und die wahre Gotteserkenntnis und damit die Grundlage für die christliche, erst wirklich sittliche Tugend mangelt. Sicherer und ungefährlicher zu lesen sind schon die katholischen Bücher. Aber unschätzbar ist die Summe der guten Wirkungen, die von der heiligen Schrift ausgeübt werden auf die, welche demütig und im Gehorsam gegen Gottes Wort sich ihr unterwerfen [1]). Bei ihr hat die Schwäche und Sündhaftigkeit der menschlichen Natur nicht mitgewirkt, sie ist durch Gottes Finger geschrieben, ein Werk des heiligen Geistes [2]). Dieses ihres göttlichen Ursprunges wegen, als der für alle Zeiten unerschöpfliche Schatz, in den der heilige Geist die göttlichen Lehren und Geheimnisse niedergelegt hat [3]), kann die heilige Schrift unbedingte Autorität beanspruchen [4]), darum ist sie die Königin aller Schriftwerke und bildet den Abschlufs und Zielpunkt aller Studien [5]).

Bei der Profanlitteratur nun mufs man nach dem einfachen Wortsinne zu historischem Verständnis des Geschriebenen kommen können. Wer so dunkel und unverständlich schreibt, dafs man eines besonderen Kommentars bedarf, um ihn zu verstehen, zeigt damit, dafs er sich selber nicht im sicheren Besitz der Wahrheit weifs oder andere irreführen will. Dagegen bei der heiligen Schrift steht es wegen der hohen Würde ihres Ursprungs und der ewigen Bedeutung ihres Inhalts anders. Da kommt man mit der

---

1) „Enthet." v. 439sq., p. 974; vgl. „Policr." VII, 13, p. 667.

2) „Policr." I, 4, p. 394; VII, 12, p. 666; VI, 27, p. 630. „Enthet." v. 1197sq., p. 991.

3) Ibid. VII, 12, p. 666. „Enthet." v. 1211sq., p. 991: fons aliis, aliis stagnum puteusve profundus, — inde sitim reprimas, crescit et inde sitis; — quod satis est, possunt omnes haurire, sed ipsum — exhaurit plane nemo vel imminuit.

4) z. B. „Policr." II, 27, p. 402 (canonica, et cui fides incolumis acquiescit historia).

5) „Enthet." v. 441, p. 974sq.; 373, p. 973; 411, p. 974; 382, p. 973.

einfachen Worterklärung und der Ermittelung des historischen Sinns nicht aus. Ist diese auch das erste, was man vorzunehmen hat, und soll auch hier der Erkenntnis des geschichtlichen Zusammenhangs ihr Wert nicht abgesprochen werden, — die Tiefe des Geheimnisses, das in jedem Schriftwort verborgen ruht, wird doch erst erschöpft, wenn man den „mystischen Sinn" desselben erkannt hat [1]). Und zwar entschleiert dieser sich dem forschenden Auge bei Anwendung einer doppelten Auslegungsmethode, der allegorischen, die den geistlichen Inhalt des Schriftworts ans Licht bringend zur Förderung des Glaubens, und der tropologischen, die auf den moralischen Gehalt desselben achtend zur Förderung der Sittlichkeit dient [2]).

Namentlich das Alte Testament verlangt diese Behandlungsweise durchaus. Es sprach ja zu einem Volke, das, in fleischlichen Anschauungen befangen, zum grofsen Teile noch nicht zur Ahnung, geschweige denn Hoffnung des ewigen Lebens vorgedrungen war. So mufste es in seinen Geboten und Verheifsungen dem Verständnis dieses Volkes sich anpassen [3]). Aber gleichzeitig zielt es in allem auf die volle und abschliefsende Gottesoffenbarung in Christo ab. Diese ist überall in der schattenhaften Hülle des Worts und

---

1) „Policr." VIII, 9, p. 741; IV, 11, p. 533. Ein interessantes Beispiel der Exegese Johanns ist die ausführliche Auslegung des Besuchs Sauls bei der Hexe zu Endor. „Policr." II, 27.

2) Licet enim ad unum tantummodo sensum accommodata sit superficies litterae, multiplicitas mysteriorum intrinsecus latet. Et ab eadem re saepe allegoria fidem, tropologia mores variis modis aedificat . . . At in liberalibus disciplinis, ubi non res, sed dumtaxat verba significant, quisquis pro sensu litterae contentus non est, aberrare mihi videtur aut ab intellegentia veritatis, quo diutius teneantur, se velle suos abducere auditores. „Policr." VII, 12, p. 666; vgl. „Enthet." v. 1199 sqq., p. 991: Plena sacramentis sic quinque volumina scribit (sc. Moses unter Leitung des heiligen Geistes) — ut sit in historia sensus ubique triplex. — Es ist die Interpretationsmethode Hugos von St. Victor (eruditio didascalia, cap. 2—6), die Johannes befolgt; vgl. Schaarschmidt, S. 127.

3) „Policr." IV, 11, p. 533.

seiner geheimnisvollen Bilder enthalten [1]). Und wie schon Christus die Jünger von Emmaus schalt, weil sie das nicht beachtet hatten, und sie lehrte im Alten Testament ihn zu finden, „der im Buchstaben desselben verborgen ist“ [2]), so sollen auch wir, nun in Christo der Schleier gerissen und der Schatten gewichen ist [3]), nicht am Buchstaben hängen bleiben, sondern die durch ihn verhüllte wesentliche Wahrheit entdecken, die den vorbildenden Typen des Alten Testaments entsprechenden Wirklichkeitsgestalten aufsuchen und jene als Regel und Richtschnur unseres Erkennens und Handelns, diese als Zielpunkte der allgemeinen Entwickelung in Kirche und Staat unentwegt festhalten.

Von diesem Standpunkte aus weiſs Johannes bei einer bewunderungswürdigen Belesenheit in der Schrift oft die überraschendsten Beziehungen derselben auf alle möglichen Lebensverhältnisse ausfindig zu machen [4]). Es ist kaum eine Seite im „Policraticus“, wo sie nicht mehrfach direkt oder indirekt zur Erläuterung oder zum Beweis herangezogen wird. Von diesem Standpunkte aus muſste er aber insbesondere für seine hierarchischen Anschauungen über Kirche und Staat unmittelbar im Alten Testament eine für ihn unverrückbare Grundlage finden.

Nach Gottes Willen ist die theokratische Ordnung des Volkes Israel das für alle Zeiten gültige Vorbild des wahrhaft christlichen Staatswesens. Das levitische Priestertum des Alten Testaments ist der Typus der christlichen Hierarchie [5]), welche darum unverkürzt in alle Rechte desselben eintritt, wie sie in Numeri aufgezählt werden. Dazu gehört, daſs die Priester von Leistungen im Dienste des

---

1) „Policr.“ IV, 6, p. 523 (umbratilis lex et gerens omnia figuraliter); cf. „Enthet.“ v. 1205, p. 991.

2) Ibid. VII, 13, p. 667.

3) „Enthet.“ v. 1206, p. 991.

4) Schaarschmidt hat p. 130 Anm. 2 ein hierauf bezügliches Verzeichnis aus dem „Policraticus“ zusammengestellt.

5) ep. 193, p. 208. „Policr.“ IV, 4, p. 523; vgl. S. 24.

Staates befreit sind. Deut. 17, 8—13 beweist, dafs ihnen das Recht der Jurisdiktion übertragen ist, und Jer. 1, 10—11, dafs alle Völker und Königreiche derselben unterliegen, nichts davon ausgenommen ist [1]). Natürlich! Denn nach Ps. 82, 6. Mal. 2, 7. Sach. 2, 8. Luk. 10, 16 ist es Gott selbst, den die Priester vertreten, der in ihnen verehrt und verworfen wird [2]); und Matth. 18, 8 [3]), wie 2 Sam. 6 [4]) und Amos 7, 17 f. [5]) zeigen, wessen sich die Verächter der Kirche zu versehen haben. Dagegen deutet schon die Entstehung des Königtums im Volke Israel [6]) auf die Inferiorität der weltlichen Gewalt gegenüber der geistlichen, deren Vertreter Samuel überdies den Saul salbt und wieder absetzt [7]). 4 Mos. 27, 18 [8]) aber und Ebr. 7, 3 [9]), die genauer über die Einsetzung des Fürsten in sein Amt unterrichten, bezeugen dasselbe. Für die Amtsführung des Fürsten sind Mose [10]), Saul in seiner guten Zeit [11]), David [12]), Hiskia, Josia [13]), vor allem Gideon [14]) und Job [15]) (nach Job 29, 6—25; 31, 16—34. 38—40; 36, 11—12) leuchtende Muster; dazu sind Deut. 17, 16—20 die Verhaltungsmafsregeln zusammengestellt, deren Befolgung ihn jenen Idealen näher bringen wird.

Wie Johannes aus diesen Versen seinen im ersten Teil der Arbeit dargestellten Regentenspiegel, wie man diesen

---

1) ep. 193, p. 210; vgl. S. 26.
2) „Policr.“ V, 5, p. 547; vgl. S. 23.
3) Ibid. VI, 26, p. 629; vgl. S. 48.
4) (Michal) „Policr.“ VII, 20, p. 690.
5) ep. 218, p. 243.
6) „Policr.“ IV, 11, p. 536; VIII, 18, p. 785; 20, p. 794; vgl. S. 36.
7) Ibid. II, 27, p. 465; IV, 3, p. 516; vgl. S. 30.
8) Ibid. V, 6, p. 549.
9) Ibid. IV, 3, p. 517.
10) Ibid. II, 27, p. 463.
11) Ibid. V, 6, p 549.
12) Ibid. II, 27, p. 463; IV, 6, p. 524.
13) Ibid. IV, 6, p. 523.
14) Ibid. VIII, 22, p. 807 sq.
15) Ibid. V, 6, p. 550—553.

Abschnitt wohl nennen darf, entwickelt [1]), dürfte nicht uninteressant sein, genauer zu zeigen:

1. aus V. 16a: „dafs der König nicht viel Rosse halte" — folgert er: Des Fürsten Hofhalt darf das durch Notwendigkeit und Nutzen gebotene Mafs nicht überschreiten [2]).

2. aus V. 16b: „dafs er das Volk nicht wieder nach Ägypten führe" — Er darf keinen Aufwand machen und kein verschwenderisches Leben führen.

3. aus V. 17a: „er soll nicht viel Weiber nehmen" — Ihm ist unbedingte Monogamie und Keuschheit geboten.

4. aus V. 17b: „er soll nicht viel Silber und Gold sammeln" — Er mufs sich vor Habgier hüten und auch die fiskalischen Güter als ihm zum Besten seines Volkes übergeben ansehen.

5. aus V. 18: „er soll die Wiederholung des Gesetzes von den Priestern nehmen" — a. Der König mufs rechts- und gesetzeskundig sein; b. keine königliche Anordnung ist gültig, sofern sie nicht mit der Kirchenlehre übereinstimmt.

6. aus V. 19a: „er soll das Gesetz bei sich haben und alle Tage seines Lebens darin lesen". — a. im allgemeinen: Er mufs das Gesetz mit besonderer Sorgfalt halten; b. im besonderen: Er mufs schriftkundig (litterarisch gebildet) sein oder Schriftkundige (d. h. Priester) zur Belehrung um sich haben.

7. aus V. 19b: „er soll dadurch lernen Gott zu fürchten und die Worte des Gesetzes zu beachten" — a. Er mufs l e r n e n ! — also ein Schüler, nicht ein Meister des Gesetzes sein wollen; b. er mufs die Gottesfurcht auch der Fürstenweisheit Anfang sein lassen und sie vollenden in der Gottesliebe, die sich in demütigem Dienst an seinen Unterthanen erweist, und c. darum für unverbrüchliches Halten des Gesetzes sorgen.

8. aus V. 20a: „er soll sein Herz nicht erheben über seine Brüder" — Damit wird ihm Demut, brüderliche Liebe

---

1) „Policr." IV,4—11, p. 519—534.

2) Vgl. hierzu und zu dem Folgenden oben S. 41—51.

zu den Unterthanen, milde Anwendung der Strafgewalt geboten.

9. aus V. 20b: „er soll nicht weichen, weder zur Rechten noch zur Linken“ — Er mufs den Unterthanen gegenüber weder zu grofse Strenge noch zu grofse Nachsicht zeigen.

10. aus V. 20c: „auf dafs er lange regiere und sein Sohn in Israel“ — Damit wird a. die ewige Seligkeit, b. die Nachfolge seines Geschlechts dem gerechten König als Lohn treuer Amtsführung verheifsen, c. dem ungerechten König die Verstofsung seiner Nachkommen gedroht.

Auch prov. 25, 6; 20, 8; ps. 132, 11ff. [1]) und prov. 29, 14 [2]) gewährleisten dem gerechten Fürsten die Dauer seiner Herrschaft, während sap. 6 [3]) und Jes. Sir. 10, 8 [4]) warnend den Finger gegen den ungerechten Fürsten erheben.

Wie dem Könige, so werden endlich auch seinen Beamten und den Soldaten ihre Pflichten nach der Schrift (Luk. 3, 12) [5]) vorgehalten.

Schon diese kurze Zusammenstellung der oben in die Darstellung verwebten, von Johannes benutzten Schriftstellen dürfte genügen, um zu zeigen, wie sehr er bemüht ist, das von ihm geschilderte christliche Staatswesen nicht nur auf die heilige Schrift zu gründen, sondern auch bis ins einzelste nach ihr und den von ihr gegebenen, in seiner Weise ausgelegten Vorschriften auszubauen. Wenn nun in der institutio Traiani die Priesterschaft als die Seele, also als das belebende und beherrschende Prinzip des Staatskörpers hingestellt wurde, so liefs sich das ja ohne weiteres mit der in der Schrift von ihm gefundenen theokratischen Ordnung des christlichen Staatswesens vereinigen, und so entstand ihm als Idealbild des Staates ein — sagen wir kurz:

---

1) „Policr.“ IV, 11, p. 533.
2) Ibid. VI, 26, p. 629.
3) Ibid. IV, 6, p. 524 sqq., s. S. 51.
4) Ibid. IV, 12, p. 537 sq.
5) Ibid. VI, 1, p. 590; 10, p. 602.

Hierarchenstaat. Denn nicht der Fürst, trotzdem er das Staatshaupt sein soll, ist im letzten Grunde in ihm der Regent, sondern die Hierarchie als die unmittelbarste Stellvertreterin und Dienerin Gottes. Das Königtum ist an die zweite Stelle gerückt und zu einem der Priesterschaft botmäſsigen, ihre Weisungen als göttliche Gebote ausführenden Werkzeuge geworden. Ein Unterschied zwischen ihm und der von ihm wiederum abhängigen Beamtenschaft besteht also nur dem Grade, nicht der Art nach. Mit prinzipiell verschiedener Abgrenzung der Pflichten und Rechte treten dem Priestertum auf der einen, dem König- und Beamtentum auf der anderen Seite nur die die breite materielle Grundlage des Staatswesens bildenden Bauern und Gewerbetreibenden gegenüber. So sind es schlieſslich trotz der bis ins einzelste durchgeführten Vergleichung der einzelnen Staatsglieder mit den vielen Teilen des menschlichen Körpers doch bei genauerer Betrachtung nur die bekannten drei Stände der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung: der Lehrstand, der Wehrstand und der Nährstand, die wir auch bei Johannes von Salisbury finden.

III. Der platonische Staat.

Es ist eine bekannte und oft gemachte Bemerkung, daſs in der Unterscheidung dieser drei Stände und der thatsächlich eingetretenen Sonderung der mittelalterlichen Gesellschaft in dieselben die Gedanken sich verwirklicht haben, die zuerst Plato prophetisch vorschauenden Geistes in seinem „Staate" entwickelt hat [1]). In der That lassen sich die Berührungspunkte zwischen dem platonischen Philosophenstaat und der das Mittelalter beherrschenden Idee der Kirche als dem die Menschheit und mit ihr die einzelnen Staaten

1) Vgl. u. a.: Zeller, Der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit. Vortr. und Abhandl., Leipzig 1865, S. 62ff. Thikötter, Die metaphysische Grundlage des hierarch.-jesuit. und des sozialdemokrat. Systems und ihre Bekämpfung, Bremen 1891.

umfassenden Priesterstaat unschwer nachweisen. Man braucht nur an die Stelle der philosophischen Wächter des Platonischen Staats die das göttliche Gesetz vertretenden christlichen Priester einzusetzen.

Eben diese Berührung mit den Grundzügen des Idealstaates Platos läſst sich auch in Johanns Staatsbild schon nach den bisher gemachten kurzen Andeutungen nicht verkennen. Schon seine formale Bestimmung des höchsten Gutes als der Glückseligkeit, die in diesem Leben in der Tugend genossen wird, die Zeichnung des Weges, auf dem jene Glückseligkeit erreicht wird, hat ganz Platonischen Anstrich, dessen hier nicht zu gedenken, daſs seine Psychologie sich direkt auf Platos Seelenlehre im Timäus gründet [1]. Auch für Johann soll der Staat ein Abbild der Gerechtigkeit im Groſsen sein [2] und in seinen Einrichtungen den von der Natur gegebenen Fingerzeigen folgen; ausdrücklich beruft er sich sogar hierfür auf den platonischen Staat [3]. Er verlangt mit Plato, daſs jedes Staatsglied sich streng auf die ihm durch seinen Stand zugewiesenen Beschäftigungen beschränken und sich hüten solle, in die des andern einzugreifen [4]. Und endlich: Was ist es denn anderes, als die platonische Idee mit christlichem Ge-

---

1) Vgl. S. 7 (dazu Zeller, Gesch. d. griech. Phil. II,1, S. 896) im Gegensatz zu Aristoteles („Enthet." v. 671sqq., p. 979). Doch in der Erkenntnistheorie und seiner Stellung zur Frage des Nominalismus oder Realismus folgt er Aristoteles (vgl. Schaarschmidt, S. 299ff. 324f.), wie auch der Ausdruck incolumitas vitae (S. 6f.) als Endzweck des einzelnen wie staatlichen Lebens an das aristotelische *κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους* erinnert.

2) (summae aequitatis agitur nutu!) „Policr." V, 2, p. 540; vgl. I, 3, p. 390.

3) „Policr." VI, 21, p. 619: Plato, cum qualis respublica esse debeat, disseruerit . . . praescripsit, ut vita civilis naturam imitetur.

4) S. Seite 20 (dazu Zeller II, 1, p. 893. 902). „Policr." I, 3, p. 390 stellt Johannes das als eine Forderung der philosophi gentium überhaupt hin; VI, 25, p. 625 als etwas, das in der respublica verwirklicht sei, die „Socrates legitur instituisse".

halt gefüllt, wenn die Priester von Johann wie die Philosophen von Plato als die eigentlichen Lenker des Staates hingestellt werden, sofern ja doch der Fürst für alle seine Anordnungen erst die Zustimmung der Kirche einholen, bei seinen Entschlüssen die Priester zurate ziehen soll [1]), die ja allein — wie die Philosophen des platonischen Staats — im Besitz des Wissens und der Wahrheit, allein die genauen Kenner und zuverlässigen Dolmetscher der ewigen Gesetze sind, nach denen die Staaten wie die einzelnen sich richten müssen, wenn sie das von Gott ihnen gesteckte Ziel, die wahre Glückseligkeit, erreichen wollen? Was sind der Fürst und seine Beamten anders als die Krieger des platonischen Staats, denen nach den Weisungen der Philosophen der Schutz desselben gegen innere und äuſsere Feinde obliegt, da ja auch dem Fürsten das Schwert der weltlichen Gewalt nicht zu selbständigem Gebrauch, sondern zur Führung im Dienste der Kirche zu ihrem Schutze und zur Aufrechterhaltung des göttlichen Gesetzes übergeben ist? [2])

Wie lassen sich diese Anklänge an platonische Ideen, deren Zahl sich leicht noch vermehren lieſse, erklären? Woher hat Johann diese platonischen Bausteine zu seinem Staatsbau genommen?

Die Meinung liegt ja nahe, daſs die so zahlreichen Berührungen mit dem platonischen Staate, sowie einzelne direkte Berufungen auf ihn [3]) zu dem Schlusse berechtigen, daſs unser Philosoph die Republik Platos selbst gelesen habe [4]). Aber eine genauere Untersuchung aller in Betracht kom-

---

1) S. Seite 41.

2) S. Seite 29 f.

3) z. B. „Policr.“ VI, 21, p. 619. „Metal.“ IV, 16, p. 925; 18, 926. Von den zahlreichen Stellen, in denen er sonst sich auf Plato beruft, seien genannt: „Policr.“ I, 6, p. 401; II, 12, p. 427; 26, p. 460; 28, p. 473; V, 7, p. 554; VII, 5, p. 645 sq.; 8, p. 653; 11, p. 661; 24, p. 703; VIII, 8, p. 739; 10, p. 747. „Metal.“ IV, 17, p. 926; 34, p. 938. „Enth.“ v. 937—1110; ep. 81, p. 68.

4) Petersen, S. 93.

menden Stellen zeigt, daſs das nicht der Fall ist. Es kann vielmehr keinem Zweifel unterliegen, daſs Johann von allen Schriften Platos direkt nur den Timäus und zwar in der auch sonst in seiner Zeit verbreiteten lateinischen Übersetzung des Chalcidius gekannt hat [1]). Übrigens giebt Johannes uns selbst auf die Frage, woher er sonst die Kenntnis platonischer Ideen geschöpft hat, deutlich genug Antwort. Er selbst führt als seine Gewährsmänner Apuleius, Origenes, Hieronymus, vor allem aber Augustinus an [2]). Wir sehen hier von Hieronymus, dessen lib. 2 adv. Jovinianum er einige Anekdoten über Platos Lehrweise und Leben entnommen hat [3]), und Apuleius, auf dessen „de dogmate Platonis" er sich in der unter zweitens erwähnten Stelle beruft, ab. Denn wie das Gesamturteil, das er über Apuleius fällt [4]), auf Augustins de civitate Dei zurückzuführen ist, so stammt überhaupt das meiste, was Johann über die Philosophenschulen der Alten im allgemeinen und über Plato im besonderen weiſs und in seinen Schriften verwendet, aus eben dieser Schrift jenes gewaltigen Kirchenvaters, der, fast könnte man sagen, wie ein Atlas das gesamte philosophische und theologische Lehrgebäude des Mittelalters auf seinen Schultern trägt. Mit den Worten Augustins weist er Plato

---

1) wie Schaarschmidt unwiderleglich dargethan hat: Rhein. Museum für Philolog., Bd. XIV (1859), Heft 2, S. 200 ff. Joh. Saresb., S. 108 ff.

2) „Policr." VII, 5, p. 647: Plato . . . scripsit libros plurimos et politici hominis merita contemplationum (sc. meritis?) repressit et contemplationis acumen actionis necessitas non exstinxit. Si liber, qui de dogmate eius est, contemnitur, in laudem eius Origenes, Hieronymus, Augustinus omnium philosophorum attestationibus freti sufficiunt . . . VII, 6, p. 648: Apuleius Afer . . . Socraticum fontem et Platonicum torrentem redolet. — Dazu wird „Metal." II, 2, p. 858 sq. neben Apuleius und Augustinus — Isidorus genannt; Augustinus allein „Metal." II, 20, p. 888.

3) „Policr." VIII, 8, p. 739; VII, 5, p. 644; vgl. Schaarschmidt, S. 132 f.

4) Ibid. VII, 6, p. 648: In utraque vero lingua, Graeca scilicet latina, nobilis exstitit Apuleius Afer = Augustin de civ. Dei VIII, 12 (Migne, T. 41), p. 237.

seine Stelle in der Geschichte der Philosophie an [1]). Von Augustin entlehnt er die Beweisführung, dafs Plato den Jeremias in Ägypten nicht gesehen und die heilige Schrift nicht kennen gelernt haben könne [2]), sowie den Nachweis der Übereinstimmung von Gen. 1, 1 mit dem Timäus [3]). Durch Augustin weifs er, dafs Plato den Philosophen als einen amator Dei bezeichnet [4]), die Natur dem Willen Gottes gleichgesetzt habe [5]).

Doch wieweit die platonische Philosophie, direkt oder durch Vermittelung anderer, auf Johann auch eingewirkt haben mag, — ihr verdankt er mit Augustin oder besser durch ihn die metaphysische Grundlage, auf der seine Gottes- und Weltanschauung sich erhebt —, jedenfalls hat sein Staatsbild mit dem platonischen Staat nicht mehr gemein als die Einwirkung des letzteren auf die Entwickelung des mittelalterlichen Systems überhaupt mit sich brachte: es kann nicht als Nachbildung der platonischen Republik weder unmittelbar noch mittelbar bezeichnet werden.

1) de civ. Dei VIII, 4 (p. 228) = „Policr." VII, 5, p. 645.

Augustin: Proinde Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam moralem, quae maxime in actione versatur, alteram naturalem, quae contemplationi deputata est, tertiam rationalem, qua verum disterminatur a falso: quae licet utrique, i. e. actioni et contemplationi sit necessaria, maxime tamen contemplatio perspectionem sibi vindicet veritatis.	Johannes: Proinde Plato utramque iungendo alteri, philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: ethicam, physicam et logicam, id est, moralem, naturalem et rationalem, qua verum disterminatur a falso et sine qua disseri nequeunt, quae vel in actione, vel in contemplatione versantur.

2) „Policr." VII, 5, p. 645 fast wörtlich gleich de civ. Dei VIII, 11, p. 235.

3) Ibid. VII, 5, p. 645 = de civ. Dei VIII, 11, p. 236.

4) Ibid. VII, 11, p. 661; 8, p. 652 = de civ. Dei VIII, 1, p. 225; VIII, 5, p. 229; 8, p. 233; 11, p. 236.

5) Ibid. II, 12, p. 427 } = de civ. Dei VIII, 3, p. 227.
„Enthet." v. 625 sqq., p. 978 }

Aber steht Johanns Theorie nicht mit der von Augustin in jener grofsangelegten Geschichtskonstruktion der Bücher de civitate Dei angebahnten Staatslehre in näherem Zusammenhang? Diese Frage läfst sich mit gröfserem Rechte bejahen.

IV. Augustin.

Augustin ist derjenige von den Kirchenvätern, den Johann am meisten citiert, noch häufiger benutzt, ohne ihn direkt anzuführen, der bei ihm im gröfsten Ansehn steht [1]. Doch ist er dem Kirchenvater gegenüber nicht einfach der blindlings auf die Worte des Lehrers schwörende Schüler. Freilich, in allen dogmatischen Fragen ist Augustin sein Lehrmeister gewesen. Bei dem einzigen ausführlichen dogmatischen Versuch, den er angestellt hat [2], das Verhältnis der göttlichen Allwissenheit zum Naturlaufe und zur menschlichen Freiheit sich und seinen Lesern klar zu machen, sowie in den Sätzen über Natur und Gnade bewegt er sich in den Bahnen des grofsen Kirchenvaters. Aber sein in der Schule der Alten geschärfter Blick ist zu kritisch, seine Weise der Spekulation — wenn man überhaupt von Spekulation bei ihm reden darf, ist zu besonnen und nüchtern, vor allem sein Eifer, überall und hauptsächlich die ethisch bedeutsamen und praktisch fruchtbaren Gesichtspunkte

---

1) Augustin heifst bei Joh. stets magnus pater. Am häufigsten sind Berufungen auf die Lib. de civ. Dei, z. B. aufser den S. 123 f. genannten Stellen: „Policr." II, 15, p. 430; III, 13, p. 506; V, 5, p. 548; VIII, 5, p. 722; 14, p. 778; ohne dafs der Ort genannt wird, sind auch „Policr." VII, 8, p. 653 „unde colligitur . . ." auf civ. VIII, 8, p. 233; ibid. VII, 25, p. 705 (über wahre Knechtschaft und Freiheit) auf civ. III, 3, p. 114; ibid. VIII, 17, p. 778 (Ursprung des Staates) auf civ. III, 15, p. 124 zurückzuführen. Über die anderen, von Joh. citierten Schriften Augustins siehe Schaarschmidt, S. 133.

2) „Policr." II, 20—26, p. 443—461 im Zusammenhang einer Erörterung über Wert und Unwert der Astrologie, die er als mathēsis (jede Art von Zeichendeuterei) von der mathĕsis, der Wissenschaft der Mathematik unterscheidet I, 9, p. 407.

herauszufinden, ist zu grofs, als dafs er selbst diesem hochangesehenen Führer überallhin folgt. Freilich liegt seine Abweichung von den streng augustinischen Sätzen über Sünde [1]) und Gnade (Prädestination) [2]) in der Richtung der kirchlich hergebrachten Lehre, ist aber so doch in gewisser Weise selbständig begründet: das, was Lehre der Schrift, Thatsache christlicher Erfahrung, Forderung des Glaubens ist, will er unbedingt mit der Einfalt des Glaubens (fidei rusticitas) [3]) festhalten, wenn er auch das Widerstreitende nicht zum Einklang zu bringen vermöge. Denn die Beschränktheit des menschlichen Erkennens finde an jenen schwierigen Stücken der christlichen Lehre, wozu noch die Trinität, der Ursprung der menschlichen Seele, das Geheimnis der Menschwerdung Christi zu rechnen seien, eine unübersteigliche Grenze. Es bleibe nichts übrig, als hier auf den Standpunkt der alten Akademie zurückzugreifen [4]): bei Verzicht auf eine vollständige und sichere Einsicht in jene Tiefen der Lehre sich an der gröfsten Wahrscheinlichkeit, die der Verstand erreichen könne, genügen zu lassen. Doch erleiden dadurch jene Lehrstücke für den Glauben

---

1) S. Seite 9ff.

2) Nach einer langen und zum Teil aufserordentlich spitzfindigen Erörterung bleibt er, mit Rücksicht darauf, dafs 1. nicht der Wechsel des Zeitlichen zur Ursache der göttlichen providentia und 2. Gott nicht zum Urheber des Bösen gemacht werden darf, bei den die göttliche Allwissenheit und menschliche Freiheit nebeneinander behauptenden, aber nicht miteinander vereinenden Sätzen stehen: praescientia rebus causa eveniendi non est aut eventus rerum ei causa est praesciendi („Policr." II, 21, p. 447; cf. 20, p. 444) oder: providentiam falli non posse, rem tamen, quae provisa est, posse non evenire (21, p. 449). Dementsprechend kommt er bezüglich der Prädestination zu dem Schlusse, dafs sie keine unwiderrufliche sei, sondern je nach dem Verhalten der Menschen sowohl zu ihrer Seligkeit wie Verdammnis sich ändern könne. Beweis dafür sind ihm: Joh. 14, 2; Ps. 69, 29; Ex. 32; 1 Joh. 5, 18; Joh. 17, 12; Joh. 6 u. 12; Röm. 8, 30 mit 1 Kor. 9, 27; „Policr." II, 22, p. 452 sq.

3) „Policr." II, 26, p. 460.

4) Ibid. II, 22, p. 449. 453; cf. prolog., p. 388.

auch nicht im geringsten in ihrer Würde und Wahrheit Einbuſse [1]).

Die Dogmatik war seine starke Seite nicht, und die schön abgerundete Darstellung, welche Reuter z. B. von seiner Prädestinationslehre giebt [2]), ist weit entfernt, ein Werk seines eigenen Geistes zu sein, der vielmehr, wie erwähnt, ganz einfach bei den Widersprüchen stehen bleibt, die dort mit groſser Kunst überbrückt sind. Aber wie Johannes selbst auf diesem Felde den freilich kaum geglückten Versuch macht, selbständige Wege zu gehen, so thut er es nicht minder in der Disziplin, die ihm am meisten am Herzen liegt, in der Ethik.

Auch hier ist ja der Einfluſs Augustins auf ihn unverkennbar. Mit Augustin giebt er der von Plato entnommenen Idee des höchsten Gutes den Inhalt des frui Deo [3]). Die Begriffe der iustitia und superbia [4]), der libertas und servitus [5]), des liberum arbitrium und der concupiscentia [6]) bestimmt er ganz so wie der „groſse Vater". Aber wie er trotz ihm auf synergistischem Standpunkte stehen bleibt, so ist auch sein Staat keineswegs eine bloſse Ausführung der von Augustin in „de civitate Dei" gezogenen Grundlinien.

Freilich kann man mit Recht sagen, daſs Augustin der

---

1) „Policr." II, 26, p. 460 sq.

2) Reuter, Joh. von Salisbury, S. 65—69.

3) „Policr." VII, 8, p. 653: Unde colligitur, quod, quanto quis philosophiae diligentius insistit, eo fidelius et rectius ad beatitudinem pergit . . . veteres summum bonum in virtute constituerunt, quo plane nihil melius est nisi frui Deo, qui summe bonus et summum bonum est = de civ. Dei VIII, 8, p. 233: Unde utique colligitur tunc fore beatum studiosum philosophiae (id enim est philosophus), cum Deo frui coeperit . . . ipsum autem verum et summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei; cf. de civ. XIX, 13, p. 640. 642.

4) Ibid. V, 2, p. 514 = civ. XIX, 21, p. 649.

5) Ibid. VIII, 12, p. 756; VII, 25, p. 705 (s. S. 13) = civ. III, 3, p. 114; XIX, 15, p. 643. 644.

6) S. Seite 9, dazu Dorner, Augustinus, Berlin 1873, S. 119; Harnack, Dogmengesch. III, 62 ff.

Schöpfer der katholischen Lehre von der katholischen Kirche [1]) gewesen ist, so werden auch seine leitenden Ideen über den Staat, über den ja im Mittelalter nur im Zusammenhang mit der Lehre von der Kirche und von ihr aus reflektiert wurde, bei Johann sich finden, wie sie überhaupt für die Entwickelung der Lehre von Kirche und Staat im Mittelalter maſsgebend gewesen sind [2]). Bei beiden ist ja das ceterum censeo aller hierher gehörenden Erörterungen: Der Staat muſs der Kirche dienen, wenn er seinem Zweck entsprechen soll [3]). Aber der Weg, der zu diesem Schluſspunkte führt, ist doch bei beiden nicht derselbe. Augustin geht davon aus, daſs der Staat durch Herbeiführung der pax in ausgedehntestem Sinne für die terrena felicitas der in ihm zu einem Ganzen zusammengeschlossenen Einzelnen zu sorgen habe [4]); bei Johann ist es der umfassendere Begriff der incolumitas vitae, der dem Staat als zu verwirklichendes Ziel gesetzt wird [5]). Für diese seine Aufgabe

---

1) Harnack III, 12.

2) Wie bei Augustin der Begriff der Kirche kein einheitlicher ist, sondern bald das Reich Gottes transscendent, bald die hierarchisch verfaſste Kirche, bald beide miteinander identifiziert, bezeichnet (letzteres auf Grund von civ. XXI, 20, p. 734: corpus Christi id est ecclesia catholica gegen Reuter, Augustin. Studien. S. 120. 151); vgl. Dorner, S. 289f.; Reuter a. a. O., S. 121ff. 147; Harnack a. a. O. III, 136. 151 — so ist auch seine Staatslehre noch nicht in sich fertig und abgeschlossen. Daher die merkwürdige Erscheinung, daſs in dem gregorianischen Kirchenstreit die Gegner des gregorianischen Systems sich ebenso auf Augustin berufen wie dessen Verfechter; vgl. Mirbt, Die Stellung Augustins in der Publicistik des gregorianischen Kirchenstreits.

3) Bezügl. Augustins vgl. Dorner, S. 303; Reuter, S. 144; Harnack III, 139. Namentlich durch Zwangsmaſsregeln gegen Häretiker und Schismatiker kann und soll der Staat der Kirche Dienste leisten.

4) civ. XIX, 9 sq. p. 637 sq.; 13, p. 640; 17, p. 645 sq.; XV, 8, p. 447; 4, p. 440 sq. u. a.; vgl. Dorner, S. 295. 297; Reuter, S. 132; Feuerlein, Histor. Zeitschrift XXII, 289.

5) S. Seite 6 ff. Doch kennt auch er den Augustin. Begriff der pax: „Policr." VIII, 16, p. 777; 17, p. 778; III, 8, p. 490, „Enth." v 549 sq., p. 997.

soll zwar auch nach Augustin die iustitia das den Staat in seinem Thun leitende Prinzip sein, aber in ihm als solchem liegt es nicht, und erst die Kirche ist es, die ihm, wenn er in sie sich einordnet, es möglich macht, nach dieser Norm zu leben [1]). Ohne sie, — was sind die Weltreiche anders als magna latrocinia? [2]) Johann aber nimmt die Gerechtigkeit (summa aequitas) von vornherein in den Begriff seines Staates auf und zieht dann erst die Kirche zu, um dem Staate in Erfüllung seiner Aufgabe beizustehen. Mit einem Worte: Bei Augustin stehen Kirche und Staat begrifflich getrennt einander gegenüber; Johann sucht beide zu einer Einheit zu verschmelzen, indem auch die Kirche in den Staat als den umfassenderen Organismus, freilich als dessen Seele und leitendes Prinzip eingegliedert wird. Es ist die Idee des universalen Menschheitsverbandes, welche die mittelalterliche Gesellschaftslehre beherrscht [3]), die Johann zuerst im grofsen wissenschaftlich durchzuführen versucht hat.

Damit ist bereits die Bedeutung bezeichnet, welche der Staatslehre Johanns innerhalb der mittelalterlichen Lehr-

---

1) Vgl. Reuter, S. 139f. 144; Dorner, S. 301.

2) civ. III,4, p. 115; cf. IV,6, p. 117. Auch Johann spricht einmal in Reminiscenz an civ. III,15, p. 124 einen ähnlichen Gedanken aus: Nisi enim iniquitas et iniustitia, charitatis exterminatrix, tyrannidem procurasset, pax secura et quies perpetua in aevum populos possedisset nemoque cogitaret de finibus producendis. Essent etiam, sicut magnus Pater testis et Augustinus, ita regna quieta et amica pace gaudentia, sicut in composita civitate diversae familiae aut in eadem familia diversae personae. Aut forte, quod credibilius est, omnino regna non essent, quae sicut ab antiquis liquet historiis, iniquitas per se aut praesumpsit aut extorsit a Domino. „Policr." VIII,17, p. 778. Der letzte Satz ist Fassung Gregors VII. (s. S. 132), aber der Zusammenhang (es handelt sich um die Entstehung der Tyrannis), sowie der Umstand, dafs der Gedanke, ganz allgemein gefafst, bei Johann sonst nicht wiederkehrt, lassen die Behauptung, Johann sage von allen regna, dafs sie iniquitas . . . extorsit . . . (Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht III, 524. 16) doch wohl kaum gerechtfertigt erscheinen.

3) Gierke a. a. O., S. 510. 518. 520.

entwickelung zukommt. Wir haben nun die Stufen im einzelnen zu bezeichnen, die von Augustin zu ihr führen.

B. Stelle der Lehre Johanns in der Entwickelung des gregorianischen Systems.

Der erste, der sich anschickte, in zielbewufster Energie alle die praktischen Konsequenzen zu ziehen, die in der von Augustin bisweilen vollzogenen, seit ihm aber in der katholischen Kirchenlehre herrschend gewordenen Identifikation der hierarchisch verfafsten katholischen Kirche mit der communio sanctorum begründet lagen, war Gregor VII., nachdem ihm freilich einige frühere Päpste, insbesondere Gregor der Grofse [1]), bereits vorgearbeitet und die pseudoisidorischen Dekretalen für einzelne Punkte die Handhabe zur Geltendmachung einer alle weltliche Gewalt sich unterordnenden geistlichen Gewalt geboten hatten. Gregor VII. nahm zuerst das universale regimen in geistlichen und weltlichen Dingen für sich in Anspruch [2]). Er sah sich nicht nur als Nachfolger der Rechte Petri an, er betrachtete auch sich — nicht den deutschen Kaiser — als Erben der römischen Imperatorengewalt [3]): Er residierte ja in Rom, dem Sitze ihrer Macht; so war auch ihr Herrschaftsgebiet und die Fülle ihrer Gewalt sein eigen. Er gab Reiche zu Lehen, wo er irgend konnte, und zürnte, wenn ihm der

---

1) Auf ihn beruft sich deshalb Gregor VII. besonders häufig: z. B. „Registr." IV, 23 (Migne, T. 148), p. 479; 24, 480; VIII, 21, p. 595; IX, 34.

2) „Registr." II, 51, p. 402; an König Sven von Dänemark: nos equidem iam nunc non solummodo regum et principum, sed omnium Christianorum tanto propensior sollicitudo coarctat, quanto ex universali regimine, quod nobis commissum est, omnium ad nos causa vicinius ac magis proprie spectat.

3) quibus imperavit Augustus, imperat Christus: „registr." II, 75, p. 426; cf. IX, 2, p. 605; dictat. pap. II, 55a, p. 407.

Kaiser darin zuvorgekommen war [1]. Im Grunde hätten alle christlichen Fürsten als Vasallen Jesu Christi ihm, dem Statthalter Christi, den Lehnseid leisten sollen! [2] Er schrieb Briefe und entsendete Legaten, wo ihm nur irgend Gelegenheit sich bot, in die Regierung der christlichen Länder einzugreifen [3].

Aber Gregor VII. war mehr praktischer Kirchenmann als Theologe, er besafs mehr Herrschertalent als wissenschaftliche Befähigung. Darum übte oder erstrebte er mehr die unumschränkte oberste Regierungsgewalt, darum setzte er die Idee der Universalität des kirchlichen Herrschaftsgebiets, von der er erfüllt war, mehr in That und Forderung um, als er sie wissenschaftlich zu rechtfertigen wufste. Die einzigen, von seinem Standpunkte wirklich beweiskräftigen Argumente, deren er sich bediente, waren zwei, die er immer und immer wieder ins Feld führt, die Berufung auf Matth. 16 und Joh. 21 [4]. Das waren in der That gewissermafsen Zaubermittel für ihn, um sich in den Besitz jedes begehrenswerten Gutes zu setzen [5], mit deren Hilfe er alle Fürsten und Völker in seinen Machtbereich zieht, die Monarchen entthront und die Unterthanen ihres Treueides gegen die Fürsten entbindet, auf Grund deren er nicht nur alles, was ins Gebiet des himmlischen und geistlichen, sondern auch was in den Umkreis irdischen und weltlichen Lebens fällt, ohne Ausnahme seinem Richterstuhl unterstellt, der selbst keine Instanz mehr über sich hat. Denn — dieser Schlufs a maiori ad minus ist bei ihm besonders beliebt — steht

---

1) „Registr." II,13, p. 373; 5, p. 365; 74, p. 425; 63, p. 414; 70, p. 421; IV,28, p. 485; VII,6, p. 549; 11, p. 555; 21, p. 564; VIII,20, p. 593 etc.

2) Vgl. Gfrörer, Papst Gregor VII. und sein Zeitalter II, 408. 424; Ausführlicher Nachweis seines Anspruchs, jede weltliche Herrschaft zu verleihen und zu nehmen: Schulte, Die Macht der römischen Päpste über Fürsten u. s. w., S. 30—38.

3) S. vor. Seite unten.

4) z. B. „Registr." III,10, p. 440; IV,2, p. 454; VIII,21, p. 594; IX,34, p. 635.

5) Vgl. „Der Papst und das Konzil von Janus" (Döllinger), S. 117.

dem Sitze St. Petri die Binde- und Lösegewalt in geistlichen und himmlichen Dingen zu, wie vielmehr dann auch in den weltlichen und irdischen! [1]) Ein Blick aufs Dogma zeigt dies überdies noch deutlicher: Den Priestern, die doch die Sakramente verwalten und für die Könige nicht minder wie für die gewöhnlichen Christen einst Rechenschaft vor Gottes Richterstuhl abzulegen haben, können eben deshalb nicht unter weltlicher Gewalt stehen, sondern haben ihrerseits Macht über sie [2]).

Was ihm sich so aus Schrift und Dogma ergiebt, mufs der historische Beweis nun vollends sicherstellen. Was Augustin doch nur bedingt (remota iustitia) [3]) auszusprechen wagte, das verallgemeinert er in jenem berühmten und oft citierten „Manifest“ [4]) an den Bischof Hermann von Metz [5]) ohne Scheu und behauptet, dafs die weltlichen Herrscher von solchen abstammten, die unter Mifsachtung Gottes auf Antrieb des Teufels, in blinder Herrschsucht und unerträglicher Anmafsung, durch Raub, Treulosigkeit, Mord oder auf andere verbrecherische Weise die Herrschaft über ihre ihnen ursprünglich gleichberechtigten Mitmenschen an sich gerissen hätten [6]). Und wie die weltliche Herrschaft ent-

---

1) Si enim coelestia et spiritualia sedes beati Petri solvit et iudicat, quanto magis terrena et saecularia; „Registr.“ IV, 24, p. 480; cf. VIII, 21, p. 595. 601; VII, 6, p. 549; IV, 2, p. 455.

2) „Registr.“ VII, 25, p. 569; VIII, 21, p. 598.

3) civ. III, 4, p. 115; vgl. S. 129.

4) Meltzer, Papst Gregors VII. Gesetzgebung, S. 227.

5) „Registr.“ VIII, 21, p. 595—601. Dieser Brief, eine seiner Theorie angepafste Überarbeitung des Schreibens des Papstes Gelasius I. an den Kaiser Anastasius (vgl. Janus, S. 115) enthält fast alle sonst zerstreut vorkommenden Argumente Gregors und giebt so eine von ihm selbst herrührende zusammenfassende Darstellung seiner kirchenpolitischen Theorieen, vgl. dazu den sogen. dictatus papae, reg. II, 55a.

6) „Registr.“ VIII, 21, p. 597; cf. IV, 2, p. 455: Ex eorum principiis colligere possunt, quantum a se utraque (sc. regia et episcop. dignitas) differunt. Illam quidem superbia humana reperit, hanc divina pietas instruxit; illa vanam gloriam incessanter captat, haec ad caelestem vitam semper aspirat.

standen ist, so wird sie nach ihm auch jetzt noch geübt: in Hochmut und zur Befriedigung niedriger Lüste; kaum hie und da mag im ganzen Occident ein Gott fürchtender und ihn liebender Fürst sich finden [1]).

Natürlich erfordert da ihr eigenes und ihrer Unterthanen Heil, dafs sie sich ganz der geistlichen Gewalt unterordnen, die auf göttlicher Einsetzung beruht, und deren Vertreter nicht ihren Ruhm, sondern den Gottes suchen. Die königliche oder kaiserliche Würde wird für ihre Inhaber gefährlich; sie macht auch die Guten schlecht und treibt sie dem Fürsten dieser Welt in die Arme, der mit den ihm Anhängenden einen Leib bildet, welcher mit dem wahren Leibe Christi und seiner Auserwählten in unversöhnlichem Streite liegt [2]). Dagegen der päpstliche Stuhl erhebt die, welche demütigen, gottesfürchtigen Sinnes ihn besteigen, auf eine höhere sittliche Stufe: nicht umsonst giebt es in der unzählbaren Menge der Könige nur sehr wenige Heilige, deren Hunderte aber in der kurzen Reihe der Nachfolger Petri auf dem römischen Bischofssitz [3]). So werden diejenigen Herrscher, welche die Kirche selbst zu ihrem Amte beruft, am sichersten in der rechten Weise ihren Beruf erfüllen [4]). Jedenfalls aber ist es aller Fürsten Pflicht, ihr Amt in Gerechtigkeit und Uneigennützigkeit, nur als einen Dienst Gottes und der Kirche zu führen, daher vor allem die Priester als ihre Lehrer und Väter anzuerkennen und ihnen mit geziemender Ehrfurcht zu begegnen [5]), worin der Kaiser Konstantin mit leuchtendem Beispiel vorangegangen ist [6]).

Ich glaube, dafs man berechtigt ist, dies als die Gedanken

---

1) „Registr.“ VI, 17, p. 527; cf. VII, 23, p. 566; VIII, 21, p. 598.

2) Ibid. VIII, 21, p. 599; vgl. IV, 2, p. 455; 23, p. 480.

3) Ibid. VII, 21, p 600.

4) Ibid. VIII, 21, p. 601: . . . quos sancta ecclesia sua sponte ad regimen vel imperium deliberato consilio advocat, non pro transitoria gloria, sed pro multorum salute humiliter obedire.

5) Ibid. VIII, 21. p. 601; vgl. II, 30, p. 385; IV, 3, p. 457; VII, 21, p. 564; VIII, 20, p. 593; VIII, 22, p. 602; IX, 14, p. 617.

6) Ibid. IV, 2, p. 455; VIII, 21, p. 597; IX, 2 p. 642f.; vgl. S. 30f.

zu bezeichnen, die in der Tiefe der Seele Gregors unerschütterlich als die treibenden Motive all seines Handelns, insbesondere seines Auftretens den weltlichen Mächten gegenüber verborgen waren. Sie traten häufig genug ans Licht. Aber derartige Ideen waren auch für seine Zeit trotz der auf ihre Verwirklichung zielenden Tendenz der kirchlichen Entwickelung immer noch zu neu, zu unerhört, als dafs er, wie die meisten bedeutenden Päpste mit kluger Politik den Umständen Rechnung tragend, sie immer mit derselben Schärfe und Bestimmtheit ausgesprochen hätte. Seinem „gehorsamen Sohne und Freunde", dem englischen Könige Wilhelm dem Eroberer [1]) gegenüber macht er keinen Gebrauch von jener extremen Ansicht über die Entstehung weltlicher Obrigkeit; da läfst er es selbstverständlich erscheinen, dafs die königliche Gewalt ebenso wie die apostolische, beide von Gott zur Regierung der Welt eingesetzt seien, um eine jede in ihrer Weise die Geschöpfe Gottes vor Irrtum und Gefahr zu bewahren, wie Sonne und Mond zu den vornehmsten Leuchten der Schöpfung bestimmt sind [2]). Doch der Mond — die weltliche Gewalt — leuchtet nur mit dem von der Sonne erborgten Lichte. Aber noch mehr in eine Linie rückt Gregor beide Gewalten,

1) Die vom Papst erbetene Sanktion war der einzige, unbestreitbare Rechtstitel für seine Eroberung Englands. Wenn Wilhelm sich daher auch zu einer Reihe von Zugeständnissen an die römische Kirche herbeiliefs, so verweigerte er doch gerade das, um deswillen Gregor mit Heinrich IV. in den Investiturstreit geriet. Wilhelm behielt sich die volle Lehnsherrlichkeit über den Grundbesitz der Geistlichkeit, Bestätigung der Konzilbeschlüsse und päpstlichen Dekrete, Ernennung der Bischöfe und Äbte vor und war nicht dazu zu bringen, dem Papst den Lehnseid zu leisten. Der Eroberer war eben mächtig genug dazu, dem römischen Stuhl so entgegenzutreten, und Gregor klug genug, hier sich mit dem zu begnügen, was er erreicht hatte; vgl. übrigens Ranke, Engl. Geschichte I, 41. 53; Lappenberg-Pauli II, 183; Gneist, Engl. Verfassungsgeschichte, S. 187—191; Geffken, Staat und Kirche, S. 174 f.

2) „Registr." VII, 25, p. 568 sq. Auch an Heinrich IV. schreibt er — vor dem völligen Bruch —: quem Deus in summo rerum posuit culmine III, 7, p. 435.

wenn er, um Rudolf von Schwaben ganz für seine Pläne zu gewinnen, diesem vorhält [1]), wie geistliche und weltliche Gewalt, gleich den Augen des menschlichen Körpers, gehalten seien, in Treue und Eintracht zusammenzuwirken zum Heile der Kirche, wenn er in der ersten Zeit sogar Heinrich IV. von dem Kitt (Leim) der Liebe und Eintracht spricht, durch den Kaisertum und Papsttum aneinander gebunden seien [2]), wenn er dem für seine Legaten schwer erreichbaren Könige von Dänemark gewissermaſsen Bundesgenossenschaft anträgt, da die Kirche seines hilfreichen Schwertes gegen die Feinde Gottes bedürfe [3]).

Aber vergleichen wir diese Äuſserungen mit den vorher von ihm berichteten, wie nahe liegt nicht der Gedanke, daſs er mit der Eintracht, welche er zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt hergestellt zu sehen wünscht, in Wahrheit die Unterordnung der letzteren unter die erstere meint [4]), und daſs die Inkonsequenz seiner Denkweise, die man an manchen Punkten zu statuieren geneigt sein könnte, mehr auf eine vorsichtige Accommodation an die Verhältnisse als auf Schwanken oder Unklarheit [5]) in seinen Grundanschauungen zurückzuführen ist [6]).

---

1) „Registr." I, 19, p. 302: . . . videlicet ut sacerdotium et imperium in unitate concordiae coniungantur . . . Nam sicut duobus oculis humanum corpus temporali lumine regitur, ita his duabus dignitatibus in pura religione concordantibus corpus ecclesiae spirituali lumine regi et illuminari probatur.

2) Pontificatum ac imperium glutino charitatis astringere „Registr." I, 85, p. 357; cf. III, 7, p. 435: . . . qui Deum re vera diligunt . . . inter nos pacem et concordiam inserere agendo vel orando concupiscunt.

3) „Registr." II, 51, p. 403: sancta Romana ecclesia contra profanos et inimicos Dei tuo auxilio in militibus et materiali gladio opus habet. — Der Augustinische Gedanke: S. 128, Anm. 3.

4) Vgl. Meltzer a. a. O., S. 221 Anm.

5) Harnack III, 395.

6) Danach ermäſsigen sich die Bedeutung, die Mirbt a. a. O. „Registr." I, 19 und VII, 25 beilegt, — und die zu allgemein gehaltenen Behauptungen Geffkens, Staat und Kirche in ihrem Verhältnis geschichtl. entwickelt (Berlin 1875). S. 158.

Daſs in dem hier vorgeführten System Gregors die von Augustin in seinem nach verschiedenen Seiten entwickelungsfähigen Kirchen- und Staatsbegriff angebahnte hierarchische Auffassung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit und Deutlichkeit, wenn auch noch nicht in einer in sich abgerundeten, systematischen Form bereits vorliegt, braucht im einzelnen nicht noch nachgewiesen zu werden: die zu Augustin zurückführenden Linien liegen klar zutage.

Schärfer und deutlicher als ihr Meister haben nun auch die Parteigänger, die in dem gregorianischen Kirchenstreit freiwillig oder vom Papst ermuntert für ihn in die Schranken traten, ein Petrus Damiani [1]), Deusdedit, Anselm von Lucca, seine Ideen nicht ausgesprochen [2]). Doch waren diese Gedanken, wie gesagt, damals noch nicht so sehr ins allgemeine Bewuſstsein der Zeit übergegangen, daſs sie nicht zum Teil sogar heftigen Widerspruch im Klerus selbst gefunden hätten. Vor allem Walram von Naumburg in seiner Kritik des oft erwähnten Briefes Gregors an den Bischof Hermann von Metz, ferner Wenrich von Trier, Wido von Ferrara, Petrus Crassus, Sigbert von Gembloux vertraten mit Emphase den gottgeordneten Charakter der weltlichen Obrigkeit, die als solche gut ist, wenn auch die jeweiligen Inhaber derselben schlecht seien, so daſs ihr Ursprung aller menschlichen Willkür entzogen [3]), ein Angriff auf sie ein gotteslästerlicher Frevel ist [4]). Dementsprechend stehen Staat und Kirche als gleichberechtigte Mächte einander gegenüber und haben in Frieden und Eintracht zusammenzuwirken.

Den geschichtlich bedeutsamsten Ausdruck aber fand die

1) Doch nur in der Theorie; in der Kritik des geistl. Standes ist er ein würdiger Vorgänger Bernhards von Clairv. und Johanns von Salisb.

2) Vgl. Helfenstein, Gregor VII. Bestrebungen nach den Streitschriften seiner Zeit, Frankf. 1856; Mirbt, Die Stellung Augustins etc.

3) So Walram von Naumburg in seinem „Lib. de unitate ecclesiae“, Mirbt a. a. O., S. 90.

4) Wenrich von Trier, ebd. S. 96.

Reaktion gegen die von Gregor VII. versuchte Überspannung des päpstlichen Machtbegriffs in dem bereits oben (S. 107f.) benutzten Traktat Hugos von Fleury, der gewissermaſsen als Grundlage des eine zeitweilige Niederlage des gregorianischen Systems bezeichnenden Wormser Konkordats betrachtet werden kann. Aufrichtig den von Gregor ins Leben gerufenen Investiturstreit mit seinen bösen Folgen beklagend [1], tritt dieser redliche und freimütige Mönch, ein Freund Ivos von Chartres, in seiner Schrift ausdrücklich der von ihm als frivol bezeichneten gregorianischen These von dem Ursprung der weltlichen Gewalt entgegen. Schon durch die heilige Schrift werde sie als irrtümlich erwiesen und gerichtet [2]. Vielmehr die königliche Gewalt — das hebt er wiederholt aufs nachdrücklichste hervor — ist gleich wie die priesterliche göttliche Stiftung, heilige Ordnung [3], vom Höchsten eingesetzt zur Niederhaltung der menschlichen Sünde, die nicht erst in der Ewigkeit ihre Strafe finden, sondern, damit sie nicht ins Ungeheure wächst, durch die Obrigkeit auch schon hier auf Erden unterdrückt und gerichtet werden soll [4]. Ihr Vorbild hat die königliche Gewalt in dem Königtum Gottes über die himmlische Hierarchie, ihr Gleichnis in der Herrschaft des Hauptes über die Glieder des menschlichen Körpers [5]. Zur Bestimmung aber ihres Verhältnisses zur geistlichen Gewalt dienen Hugo von Fleury die (augustinischen) Begriffe der unitas und des ordo, der erste, um die untrennbare Zusammengehörigkeit

---

1) De reg. potestate et sacerdot. dignitate l. II, p. 59: Die Laieninvestitur könne doch wohl etwas gar so Sündhaftes nicht gewesen sein. Denn sonst hätte Gott sicherlich die früheren Päpste, die sie anstandslos geduldet hätten, nicht in „so groſsen Wunderthaten glänzen lassen!“

2) A. a. O. S. 9; l. I, cp. 1, p. 12: quorum sententia, quam frivola sit, liquet apostolico documento (Rom. 13).

3) I, 1, p. 12; 4, 17; 12, 40; II, p. 47.

4) Regem Deus hominibus praeesse vult, ne aeterni poena supplicii eis reservetur in posterum. I, 12, p. 40.

5) I, 1, p. 13.

und das einmütige Zusammenwirken der beiden Gewalten, der zweite, um eine scharfe Sonderung ihres beiderseitigen Herrschaftsgebietes und des Umfangs der ihnen zustehenden Kompetenzen daraus zu entwickeln.

Wie in Christi, des Gottmenschen, Person das priesterliche und königliche Amt zu einer unauflöslichen Einheit verbunden waren [1]), wie die Elemente der Welt, wie Sonne und Mond, wie die Augen des menschlichen Körpers nur in einträchtigem Zusammenwirken ihre gottgewollte Bestimmung erfüllen [2]), also soll auch Priestertum und Königtum, diese beiden vornehmsten Gewalten, denen die Regierung dieser Welt anvertraut ist, das einende Band brüderlicher Liebe und gegenseitiger Handreichung umschlingen [3]). Sie sind die beiden Säulen, auf denen fest der Bau des Tempels Gottes ruht [4]), sie sind die sicher tragenden Schwingen, mit denen die Kirche in freiem Fluge sich zum Himmel emporhebt [5]). Auf diese Gleichheit und innige Zusammengehörigkeit beider Gewalten weist schon die heilige Geschichte hin: Mose, als Heerführer und Prophet in wunderbarer Weise Christum voraus darstellend, vereinigte sie in seiner Person, ebenso Josua; und später reichten Könige und Propheten sich die Hand zu gemeinsamer, einmütiger Förderung des in Israel gegründeten, dann auch die Heidenwelt überschattenden Reiches Gottes. Im Neuen Bunde aber vertreten die Priester die Stelle der alttestamentlichen Propheten [6]).

---

1) Diese beiden Gewalten ipsa Dei sapientia carnem, in qua videri posset, assumens, in unitate suae personae suscepit et eas in ea ideo quadam germanitate sibi mutuo sociavit atque coniunxit, ut et unum sit in eis vinculum caritatis semper, quod numquam disiungatur, et ut ambae sibi invicem fideliter adhaerentes mutuo socientur et compaginentur. II, p. 46; cf, II, p. 10; I,2, p. 14; 12, p. 43.

2) I,12, p. 43.

3) I,2, p. 14; II, p. 50.

4) II, p. 50.

5) II, p. 47.

6) II, p. 47—50.

Doch Christus ist nicht nur, auf seine Person als solche gesehen, ein Typus des Verhältnisses der geistlichen und weltlichen Gewalt zu einander, insofern in ihm ihre Einheit vorgebildet ist; auch in der Stellung, die Christo vom Gesichtspunkt der ökumenischen Trinität aus dem Vater gegenüber zukommt, entdeckt Hugo eine zweite Beziehung, die er zur genaueren Klarlegung des obengenannten Verhältnisses benützt. Es ist der Begriff der Ordnung, — „der bei gleichen und ungleichen Dingen in Rücksicht auf die Eigentümlichkeit eines jeden vorzunehmenden Verteilung“ [1]) —, den er hier fruchtbar macht und aufs engste mit dem der Einheit verknüpft, und zwar nicht in Beziehung auf Priestertum und Königtum überhaupt, sondern in Beziehung auf den bestimmten Klerus und den bestimmten König eines bestimmten einzelnen Staatskörpers. In ihm vertritt der König die Stelle des allmächtigen Vaters, der Bischof die Christi. Wie nun der Sohn gleich göttlicher Natur wie der Vater ihm wesensgleich ist und doch in heilsökonomischer Hinsicht — der Ordnung nach —, sich ihm unterstellt, so stehen auch die Bischöfe der Ordnung nach unter dem Könige ihres Landes, wenn auch das Priestertum an Würde der Majestät des Königs nichts nachgiebt [2]).

Daraus folgt, dafs dem Fürsten das Recht zusteht, in seinem Lande die geistlichen Stellen, sofern sie zugleich Lehen der Krone sind, doch ohne Simonie und mit Befragung und Zustimmung des Metropolitanbischofs, an tüchtige Kleriker zu vergeben [3]), wie es ja bisher immer und

1) Nach Augustin: ordo vero est parium et disparium rerum sua cuique rei dispositio. I, 12, p. 45.

2) A. a. O. S. 10: sacerdotalis dignitas maiestati regiae subest ordine, non dignitate. I, 3, p. 14: rex in regni sui corpore patris omnipotentis obtinere videtur imaginem, et episcopi Christi. Unde rite regi subiacere videntur omnes regni ipsius episcopi, sicut patri filius deprehenditur esse subiectus non natura, sed ordine, ut universitas regni ad unum redigatur principium; cf. I, 5, p. 23; II, p. 58 sq.

3) II, p. 57.

nicht zum Schaden der Kirche geschehen ist [1]). Der Erwählte aber soll Ring und Stab, die Zeichen seiner priesterlichen Gewalt und der ihm übertragenen Sorge für die Seelen seines Sprengels nicht aus der Hand des Königs, sondern aus der seines Erzbischofs, von jenem nur die „Investitur der weltlichen Dinge“ empfangen [2]). So allein werde man in dieser Angelegenheit lästigem Streit aus dem Wege gehen [3]). Es wird schon hieraus klar, was eigentlich Hugo mit jenem Grundsatz der Ordnung meint: Er ist nichts anderes als der Grundsatz Christi: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers und Gotte, was Gottes ist!“ — die genaue Abgrenzung und die sorgfältige Wahrung der der geistlichen wie weltlichen Gewalt einer jeden für sich gebührenden Rechte [4]).

Aber wie auf der einen Seite die weltliche Gewalt in ihrem Geltungsbereich ungeschmälert bleiben soll, so muſs sie doch auf der anderen Seite sich hüten, von der geistlichen Gewalt auf dem dieser zugehörenden Gebiete des Glaubens und der kirchlichen Zucht [5]) sich emanzipieren zu wollen. Freilich wird der wahre Fürst das als seine vornehmste Pflicht ansehen, die Kirche mit allen ihm zugebote

---

1) I,5, p. 22 sq.; II, p. 56 sq. 58 sq.

2) I,5, p. 23: post electionem autem non anulum aut baculum a manu regia, sed investituram rerum saecularium electus antistes debet suscipere et in suis ordinibus per anulum et baculum animarum curam ab archiepiscopo suo, ut negotium huiusmodi sine disceptatione peragatur et terrenis et spiritualibus potestatibus suae auctoritatis privilegium conservetur.

3) In der That machte auch das Wormser Konkordat nach diesem Vorschlage, dem auch Ivo von Chartres beistimmte (vgl. dazu Waitz, Monum. Germ. SS. IX, 346), dem Investiturstreit ein Ende.

4) I,12, p. 44; II, p. 64. 65.

5) I,9, p. 33: Dem Bischof . . . reges et omnes terrenae potestates pro Christi amore capita subdunt, quia licet rex vel imperator culmine regni sit praeditus, nodo tamen fidei tenetur astrictus . . . II, p. 54: ecclesiasticae vero disciplinae iugum nemo catholicus a cervice sua debet abigere.

stehenden Kräften zu schützen und zu fördern, wie es seiner Zeit christliche Herrscher wie ein Pipin, Karl der Grofse, die Kaiser Heinrich II., Heinrich III. u. a.[1]) gethan haben. Er wird sogar gewürdigt, durch die Regierung seines irdischen Reiches zur Förderung des himmlischen beitragen zu dürfen, insofern oft die schreckende Macht der königlichen Gewalt erreicht, was des Priesters belehrendes Wort nicht zustande zu bringen vermag[2]). Aber hierin ist er doch nur ausführendes Organ der geistlichen Gewalt, die in den Händen des Priestertums liegt. Ebenso wenig, wie der Bischof seinem Könige mit den Waffen in der Hand entgegentreten darf, ebenso wenig hat der König das Recht, den Bischof vor ein weltliches Gericht zu stellen[3]). Umgekehrt aber hat der Fürst den Bischöfen in allem, was Ausflufs ihres priesterlichen Amtscharakters ist (Binde- und Lösegewalt, Verwaltung der Sakramente, Mittlerschaft für die Gläubigen vor Gott in Fürbitte für Lebende und Tote) Gehorsam zu leisten und willig ihre Ratschläge, Mahnungen und Warnungen entgegenzunehmen[4]). Widersetzlichkeit gegen sie auf diesem Gebiete ist Auflehnung gegen Gott selbst und ruft dessen Zorn und die Exkommunikation durch die Kirche auf den Ungehorsamen herab[5]). Auch David liefs von Nathan, Theodosius von Ambrosius willig sich strafen, und Konstantin, der auch sonst in seiner musterhaften Sorge für die christliche Kirche vorbildlich ist[6]), hat durch sein Verhalten auf dem Konzil von Nicäa gezeigt, wie christliche

1) II, p. 56.

2) I,4, p. 15; cf. II, p. 65: . . . unde per terrenum regnum saepe caeleste proficit, dum, quod sacerdos non praevalet efficere per doctrinae sermonem, regia potestas hoc agit vel imperat per disciplinae terrorem.

3) I,9, p. 34.

4) I,12, p. 39 sq.; I,7, p. 31: rex admonitionibus episcopalibus debet aurem suam libenter accommodare et sacerdoti salubria suggerenti fideliter obaudire; cf. I,7, p. 28; II, p. 54.

5) I,7, p. 31; II, p. 53.

6) II, p. 53; vgl. oben S. 30.

Fürsten den Priestern Gottes gegenüber sich zu benehmen haben [1]).

Eine solche, ebenso besonnene wie unparteiische und freimütige Auffassung der Beziehungen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt fand damals noch Wiederhall in einem grofsen Teil des Klerus. Ebenso wenig wie den auf das Leben der Geistlichkeit bezüglichen Reformideen von Clugny [2]) ist es den mit ihnen verbundenen kirchenpolitischen Theorieen gelungen, im ersten Ansturm sich durchzusetzen. Noch war jene andere, hier in Hugo von Fleury vorgeführte, gleichfalls energisch auf die Hebung der Sittlichkeit und damit der geistlichen Macht des Klerus dringende Strömung zu stark, — so stark, dafs selbst ein Papst (Paschalis II.) allen Ernstes den Entschlufs fafste [3]), in der Praxis die scharfe Trennung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt durchzuführen, und, wie bekannt, im Vertrage zu Sutri 1111 auf alle dem Klerus vom Staate verliehenen Lehnsgüter und -rechte verzichtete, um die Investitur allein der Kirche vorbehalten, die Bischöfe von aller staatlichen Beeinflussung loslösen zu können. Damit aber waren weder die deutschen Bischöfe, wie begreiflich, noch die gregorianische Partei einverstanden. Ein wahrer Sturm der Entrüstung brach wegen dieses dem Kaiser erteilten „pravilegium“ über den unglücklichen Papst herein [4]). Von allen Seiten drang man persönlich oder in scharfen Briefen auf Paschalis II. ein und trieb ihn dergestalt in die Enge, dafs er schliefslich den

---

1) „Er baute viele Kirchen, erhob den römischen Bischofssitz über die Patriarchate von Konstantinopel, Antiochia, Alexandria und Jerusalem und rüstete ihn mit kaiserl. Rechten und Würden aus.“

2) Von hier ging die Bewegung aus, deren Haupt Gregor VII. war. Gfrörer II, 428.

3) Allerdings, als er in seiner Notlage keinen anderen Ausweg mehr sah; vgl. dazu Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit (V. Aufl., III,2, S. 814f.); Zöpffel, R.-E. XI, 260.

4) Vgl. hierzu Giesebrecht a. a. O.; Schum, Die Politik Papst Paschalis II. geg. Kais. Heinrich V. im Jahre 1112. Jahrb. d. Akadem. der gemeinnütz. Wiss. in Erfurt, Heft 8; Zöpffel, R.-E. XI, 258ff.

wider Heinrich V. gerichteten Beschlüssen der in den nachfolgenden Jahren zahlreich zusammentretenden Synoden seine Zustimmung gab. Der Prior Placidus von Nonantula benutzte die Gelegenheit, um mit ernster Mifsbilligung des päpstlichen Vorgehens in Sutri in einem besonderen Buche die „Ehre der Kirche“ [1]) gegenüber den Anmafsungen der weltlichen Fürsten zu wahren, die sich an der Wahl der Bischöfe nicht anders zu beteiligen hätten als die übrigen Glieder der Gemeine, aber keineswegs durch ihre Macht der Kirche Hirten geben könnten weder durch Investitur noch durch irgendeine andere Ausübung ihrer Herrschaft.

Wir können diese Schrift hier übergehen, da sie in der theoretischen Rechtfertigung der gregorianischen Ideen kaum einen Fortschritt bezeichnet. Genug, die Anhänger dieser Ideen wufsten das Inkrafttreten von dergleichen in ihren Augen für die Kirche ebenso schimpflichen wie für ihre Macht gefährlichen Vereinbarungen wie der von Sutri zu verhindern. Aber nicht konnten sie hindern, dafs das derselben zugrunde liegende Prinzip, die Anerkennung des Korrelatverhältnisses zwischen Kirche und Staat, wenigstens teilweise in dem Wormser Konkordat 1122 einen Sieg errang, insofern ja die von einem Anhänger dieses Prinzips vorgeschlagene Lösung der Schwierigkeiten in den Verhandlungen der Kurie mit dem deutschen Kaiser acceptiert wurde. Der Wunsch, den nun schon Jahrzehnte lang sich hinziehenden Investiturstreit endlich beigelegt zu sehen, veranlafste auch die Gregorianer, dieser Ordnung der Dinge zuzustimmen. So war Ivo von Chartres in diesem Punkte mit Hugo von Fleury einer Meinung gewesen [2]), trotzdem er sonst den Staat der Kirche wie das Fleisch dem Geiste untergeordnet wissen wollte, da ja die weltliche Gewalt

1) Lib. de honore ecclesiae; Pez, Thesaur. anecdot., T. II, P. II, 75; ausführlichere Inhaltsangabe bei Neander, Allg. Geschichte der christl. Religion und Kirche IX, 262 ff.

2) Vgl. zu seiner (später) vermittelnden Stellung im Investiturstreit: Sieber, Ivo von Chartres, 1885, S. 17 f. 31.

Ersprießliches nur wirke, wenn sie sich von der geistlichen Gewalt leiten lasse wie der Leib von der Seele [1]. So war auch der Abt Gottfried von Vendôme schließlich dahin gekommen, an dieser Art der Vermittelung zwischen beiden Gewalten nichts Anstößiges zu finden, obgleich er einer von denen gewesen war, die einst dem Papst Paschalis II. die allerstärksten Vorwürfe über seinen Verrat an der Kirche gemacht hatten [2].

Aber die durch die Verhältnisse erzwungene Nachgiebigkeit der hildebrandinischen Partei in der Praxis bedeutete keineswegs eine Herabstimmung ihrer Ansprüche in der Theorie. Um jene Zeit, vermutlich kurz vor dem Wormser Konkordat, mag eine Schrift entstanden sein, die diese ungeschwächt zur Geltung bringt und die wir wohl als Ausdruck des Hildebrandismus im damaligen Stadium der Entwickelung betrachten können. Es ist die, bisher kaum beachtete summa gloria de Apostolico et Augusto sive de praecellentia sacerdotii prae regno [3] des Honorius von

1) ep. 106. Henr. Angl. regi (Migne, T. 162, p. 125): regnum terrenum coelesti regno, quod ecclesiae commissum est, subditum esse debere semper cogitatis ... et sicut pacatum est regnum corporis, cum iam non resistit caro spiritui, sic in pace possidetur regnum mundi, cum iam resistere non molitur regno Dei.

2) Vgl. Neander a. a. O. IX, 257. 271 f.

3) Migne, T. 172, p. 1257 sqq. Über die Abfassungszeit läßt sich mehr als obige Vermutung nicht sagen. Nur einmal scheint der Verfasser auf den Investiturstreit Bezug zu nehmen, wenn er cp. VI (p. 1268) rundweg ablehnt, daß ein König Bistümer oder andere geistliche Würden zu verleihen berechtigt ist (... rex ... omni ratione repugnante non debet nec potest episcopatus vel praeposituras, quae spirituales dignitates sunt, dare), was darauf hindeutet, daß die Regelung der Investiturfrage noch nicht erfolgt war. Näher geht er auf diese Frage nicht ein. Für die obige Annahme spricht auch, daß die in Rede stehende Schrift nach Angabe des Verf. durch die Versuche der kaiserlichen Parteigänger, in ihrem Sinne die öffentliche Meinung zu beeinflussen, veranlaßt war (prolog. p. 1257), — Versuche, die unter den Kaisern Heinrich IV. und V., nach dem Wormser Konkordat aber in dem Maße nicht mehr angestellt wurden (vgl. Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen II, 78). Und

Autun, wie er gewöhnlich genannt wird [1]). Wir gehen etwas ausführlicher auf diese Schrift ein, weil sie zeitlich und inhaltlich das Hauptbindeglied darstellt zwischen der Ausprägung der gregorianischen Theorie, welche ihr deren Urheber gegeben hat, und der Form derselben, die sie bei Johann von Salisbury annahm.

Gegenüber den, wie er sagt, zahlreichen Verfechtern der weltlichen Oberhoheit, die vor dem ungelehrten Volk mit der Anmafsung und dem Schein überlegenen Wissens, in Wirklichkeit aber nur, um sich dadurch bei den weltlichen Fürsten in Gunst zu setzen, die Vereinigung aller Macht und Würde in der Hand des Königtums behaupten, nimmt der Verfasser sich vor, den Vorrang des Priestertums vor dem Königtum zu erweisen [2]). Diesen Zweck sucht er gröfstenteils an der Hand und im Geiste Augustins sowohl

---

da wir endlich wissen, dafs die schriftstellerische Hauptthätigkeit des Honorius in die Regierungszeit Heinrichs V., in die Jahre 1122—1125 fiel, können wir wohl vorläufig bei der obigen Vermutung stehen bleiben.

1) Honorius Augustodunus. — Wattenbach (II, 197) vermutet, dafs er deutschen Ursprungs sei (aus Augsburg). Auch die summa gloria scheint mir darauf hinzudeuten, dafs er in Deutschland lebte, da jene „unverschämten und eigennützigen" Vertreter der weltlichen Macht, gegen die er sein Buch richtet und mit denen er in näherer Berührung gestanden zu haben scheint (cp. VIII, 1270), doch wohl am kaiserlichen Hofe in Deutschland zu suchen sind. Über sein Leben ist Genaueres nicht bekannt, aufser dafs er seine Hauptschriften (die „summa" und „imago mundi") unter Heinrich V. geschrieben (Wilmanns, Monum. Germ. SS. X, 125) und noch unter dem Pontifikat Innocenz' II. gelebt hat („Histoire litteraire de la France", T. XII, 165). Wahrscheinlich ist er erst nach dem Regierungsantritt Friedrichs I. (1152) gestorben (vgl. Wetzer und Welte, Kirchenlexikon VI, 296f). Die gelegentliche Angabe Wagenmanns (R.-E. XI, 305) † 1120 ist wohl nur Druckfehler für „um 1120".

2) cp. VIII, 1270: iam illos familiariter quaeramus, quorum causa hanc lucubratiunculam susceperamus, qui ob pecuniae amorem, ob laudis favorem et pro adipiscendo ab ipsis principibus dignitatis alicuius honore praedicant indoctis, ipsi maxime indocti, ubique in manu regum omnes dignitates pendere, cf. prol. 1257 sq.

durch geschichtlichen Nachweis wie durch prinzipielle Erörterungen zu erreichen.

Schon in den Anfängen des Menschengeschlechts traten nach ihm sich geistliches Leben, d. h. das Leben im Gehorsam gegen Gott und damit geistliche Macht, Priestertum im weitesten Sinne des Wortes und weltliches Leben, die im Vertrauen auf eigene Kraft Gott entgegentretende, von ihm sich loslösende weltliche Macht einander gegenüber. Niemandem kann es zweifelhaft sein, wem die höhere Würde gebühre, jenen Vertretern der geistlichen Gewalt und göttlichen Autorität, den Söhnen und Gesalbten des Herrn, den Engeln, einem Abel und Noah, Isaak und Jakob, — oder den Vertretern der weltlichen Gewalt, den sündhaften Söhnen der Menschen, einem Kain und Nimrod, Ismael und Esau [1]). Und in der That wurde das Volk Israel durch die geistliche Gewalt regiert: unmittelbar bis zu Samuels Zeiten und dann wieder nach dem Exil durch die Priester, mittelbar in der Königszeit durch die Propheten, denen die Könige in geistlichen Dingen willig sich unterordneten [2]). So war es auch in dem geistlichen Israel, der christlichen Kirche, der Christenheit. Erst mit Konstantin begann die weltliche Gewalt in ihr Bedeutung zu bekommen. Der Papst Sylvester, damals über die anderen Patriarchen zum Haupt der Kirche erhoben [3]), sah ein, daſs er mit dem geistlichen Schwerte des Wortes bei den Aufrührern und Abtrünnigen nicht auskomme. Es sind ja auch nach dem Worte des Herrn (Luk. 22, 38) zur Regierung der Kirche in diesem Leben zwei Schwerter nötig, das geistliche Schwert — zur Erleuchtung und Besserung des Sünders —, und wo dieses nichts fruchtet, das leibliche Schwert, — zur Bestrafung der in der Sünde Verharrenden [4]). Dem Priester aber geziemt

1) cp. I, 1260; II, 1260 sq.

2) cp. III, 1262 sq.

3) Gemma animae (Migne, T. 172) I, 187; vgl. Langen, Das vatikan. Dogma, 4 Tle., Bonn 1876. II, 99.

4) cp. V, 1266 sq.

nur, mit der Waffe des Wortes zu streiten. So erkor sich denn der Papst den Kaiser als Helfer im Weinberg des Herrn, indem er das weltliche Schwert ihm überliefs zum Schutze der Kirche gegen Heiden und Juden, gegen Ketzer und Rebellen, und zur Vollziehung der von der Kirche nach dem göttlichen Gesetze gefällten Richtersprüche an den Schuldigen. Zum Zeichen dessen setzte er ihm die Königskrone aufs Haupt [1]); und nachmals empfing auch Karl der Grofse aus des Papstes Hand das Scepter des römischen Reiches und die Weihe zum Kaiser [2]).

So ergiebt sich also durch das Zeugnis der Geschichte, dafs die geistliche Gewalt über der weltlichen steht, und der römische Kaiser — unter Zustimmung der Fürsten und des Volks — vom Papste zu wählen, zum Oberhaupte des Volkes einzusetzen, zu weihen und zu krönen ist [3]), mit einem Worte, dafs der König der Diener der Kirche ist [4]). Eine andere als solche, durch die geistliche Gewalt vermittelte und zu ihren Gunsten geübte Herrschaft steht ja auch mit Gottes Schöpfungsordnung in Widerspruch. Denn Gott setzte den ersten Menschen nicht ein zum Herrscher über Menschen, sondern über die wilden und unvernünftigen Tiere. Also ist Herrschaft über Menschen nur soweit berechtigt, als sie dazu dient, diese von einem tierischen und

1) Cum sacerdotii cura et regni summa in Sylvestri arbitrio penderet, vir Deo plenus intellegens rebelles a sacerdotibus non posse gladio verbi, sed gladio materiali coërceri, eundem Constantinum assumpsit sibi in agricultura Domini adiutorem ac contra paganos, Judacos, haereticos ecclesiae defensorem, cui etiam gladium concessit ad vindictam malefactorem, coronam quoque imposuit regni ad laudem bonorum. Abhinc mos coepit ecclesiae reges vel iudices propter saecularia iudicia habere, qui intus vero divinis legibus rebelles poenarum terrore ecclesiae subiugarent; cp. IV, 1264; cf. V, 1266; VI, 1268. Auch die Erzählung, dafs Konstantin über Geistliche zu richten abgelehnt habe (vgl. S. 30), bringt er cp. IV, 1264.

2) cp. VII, 1268.

3) cp. IV, 1264; cf. 1265; VI, 1267.

4) cp. V, 1266.

unvernünftigen Leben zur höheren Stufe sanftmütigen, gesitteten Lebens zu erheben [1]). Das ist ja nun hauptsächlich Aufgabe der geistlichen Gewalt. Auf ihre Anordnungen hat daher der Fürst auch in dem ihm zugestandenen Herrschaftsgebiete zu achten. In geistlichen Dingen aber und über geistliche Würden gar irgendetwas selbständig zu verfügen, steht ihm unter keinen Umständen zu. Welch ein Widersinn ist es doch auch, dafs er, der doch als Laie keine Messe lesen kann noch darf, die Kirche, in der sie gelesen wird, zu vergeben beansprucht [2])! So hat denn der geringste Priester um seines heiligen Standes willen mehr Würde wie ein König [3]). Ja, wie die Sonne mehr ist wie der Mond, wie die Seele höher steht als der Körper, wie das Geistliche das Weltliche überragt und das beschauliche Leben (vita contemplativa) dem thätigen (activa) vorzuziehen ist, — also hat das Priestertum vor dem Königtum den Vorrang [4]).

Aber nun soll doch — bei strengem Festhalten an diesem Verhältnis der beiden Gewalten im Prinzip — sie beide das Band des Friedens und der Eintracht umschlingen. Darum soll der weltlichen Obrigkeit in dem ihr überlassenen Gebiete des Weltlichen die Ehre und der Gehorsam nicht verweigert werden, die ihr nach des Herrn und der Apostel Wort (Matth. 22, 21. 1 Petr. 2, 13 f. Röm. 13, 1 f.) gebühren; und daran ändert der Charakter der Obrigkeit ohne weiteres noch nichts [5]). Erst dann hört die Pflicht des Gehorsams (nach act. 5, 29) auf, wenn etwas der christlichen

---

1) cp. V, 1266: . . . his, qui irrationabiliter et bestialiter vivunt, iudices tantum praelati sunt, quatenus revocent per timorem ad insitae mansuetudinis humanae tenorem.

2) cp. VI, 1268.

3) cp. V, 1265.

4) cp. IV, 1264; VIII, 1270.

5) cp. V, 1265 sq., 1266: . . . et ne putares bonis quidem obediendum, malis autem resistendum, adhuc prosequitur (Rom. 13, 2): „qui resistit potestati . . .“

Religion Nachteiliges befohlen wird. Doch mehr als passiver Widerstand ist nicht erlaubt. Selbst ein häretischer oder schismatischer Kaiser mufs geduldig ertragen werden, nur dafs man jede Gemeinschaft mit ihm abzubrechen hat; denn er ist nicht mehr Kaiser, sondern Tyrann [1]). Wie Honorius sich das denkt, sagt er nicht. Man erwartet, dafs er der Kirche wenigstens in solchen Fällen das Recht zuschriebe, den Fürsten seines Amtes zu entsetzen. Aber diese in seinen Vordersätzen liegende Konsequenz zieht er nicht. Ob ihn dazu die Rücksicht auf die oben angeführten Schriftstellen oder persönliche Gründe veranlafsten, läfst sich nicht entscheiden. Immerhin ist seine Schrift, wenn er auch im letzten Augenblicke inkonsequent genug der Schärfe seines Prinzips selbst die Spitze abbricht, doch ein Zeugnis davon, wie die Theorie der Gregorianer immer ausgeprägter und sicherer wurde. Sie erwarb sich immer mehr Anhänger, da auf dem von ihr vorgezeichneten Wege allein Freiheit und Selbständigkeit, Glanz und Macht der Kirche oder besser des Papsttums gesichert schien. Und als nun führende Geister der Epoche [2]), wie Bernhard von Clairvaux und in gewisser Weise auch Hugo von St. Viktor als ihre Wortführer auftraten, da war die Zeit gekommen, dafs an die Stelle der bisherigen gelegentlichen und zumeist polemisch geführten Rechtfertigung eine wissenschaftliche, systematische Formulierung treten konnte, die bei konsequenter Durchführung ihres Prinzips bis in die kleinsten Einzelheiten zu Kompromissen und Konzessionen, wie sie Gregor VII. und Honorius von Autun z. B. noch für nötig erachteten, keinen Raum mehr hatte.

Auf juristischem Gebiete leistete sie Gratian mit seinem Dekretum, auf philosophischem fast gleichzeitig eben unser

1) cp. VI, 1267: . . . hic, inquam, talis patienter quidem est tolerandus, sed in communione per omnia declinandus, quia non est imperator, sed tyrannus.

2) Harnack, Dogmengesch. III, 301.

Johann von Salisbury mit seinem „Policraticus“. Damit ist ein vorläufiger Abschlufs in der Entwickelung der Idee der — sagen wir kurz — päpstlichen Universalmonarchie erreicht.

Dafs jenen beiden eben genannten Werken die ihnen hier zugeschriebene Bedeutung in der That zukommt, ist bezüglich eines von ihnen, des decretum Gratiani, ja allgemein anerkannt. Gewifs beherrschte die Jurisprudenz seit Gregor VII. bis ins 14. Jahrhundert hinein die Entwickelung des Begriffs der Kirche, insofern diese fast nur als ein „staatlicher Organismus des Rechts“ in Betracht gezogen wurde, und die Dogmatiker, selbst Thomas von Aquino, in allen hier einschlägigen Fragen auf das Dekretum zurückgingen [1]). Nachmals — bereits zu spät — ist dieser unheilvolle Einflufs der Dekretalen erkannt und bitter beklagt worden [2]). — Aber daneben ist die Bedeutung des von Johann von Salisbury auf philosophisch-theologischer Grundlage aufgebauten Versuchs einer systematischen Darstellung des Zusammenhangs von Kirche und Staat im Sinne des päpstlichen Absolutismus doch nicht so gering, dafs sie überhaupt für nichts angeschlagen und gänzlich übergangen werden dürfte. Wo haben wir denn vor Thomas von Aquino und Bonifaz VIII. eine so umfassende, ins einzelne gehende und zum grofsen Teil originale Ausführung der augustinisch-gregorianischen Ideen, wie Johann sie uns bietet? — Und doch auch keine blofse Ausführung der Ideen anderer!

Gehen wir auf die Art seiner Beweisführung im Verhältnis zu Gregor VII. etwas näher ein, so zeigt es sich, dafs die Grundgedanken bei beiden die gleichen sind. Aber nicht allein, dafs Johann diese zu einem viel engeren Zusammenhang gebracht hat, als es Gregor vermochte, — auch

---

1) Vgl. Janus, S. 154f. 161ff. Harnack III, 310. 393. 400ff.

2) Z. B. von Roger Baco und Dante, Harnack III, 401. Schon Bernhard von Clairvaux klagt über das Überhandnehmen des Rechtsstudiums am päpstlichen Hofe; vgl. Neander a. a. O. IX, 303.

seine Art, sie näher zu begründen und auszuführen weicht vielfach von der Gregors ab, ist selbständiger und tiefer gehend.

Zwar bezeichnet auch er die römische Kirche mit jenem Namen (mater ecclesiarum), den der große Papst unaufhörlich im Munde führt; aber er leitet nicht mit diesem von der in Petrus der römischen Kirche und dem Papste als solchen verliehenen Auszeichnung den Vorrang der geistlichen Gewalt vor der weltlichen her, sondern begründet ihn allgemeiner mit Beziehung auf das Priestertum überhaupt durch Berufung auf die theokratische Ordnung Israels, die, vorbildlich für alle spätere Entwickelung, durch das Christentum in ihrem wahren Wesen zu verwirklichen sei. So läßt er die biblischen Hauptstützen, deren Gregor sich bediente, Matth. 16 und Joh. 21, als unnötig fallen, da er für das, was sie stützen sollten und doch nur für Petrus und die römische Kirche in Wahrheit leisteten, eine viel breitere und festere Grundlage in jener alttestamentlichen göttlichen Ordnung gefunden hatte.

Übrigens war ihm hierin neben Honorius von Autun (s. S. 145 ff.) auch schon Hugo von St. Viktor vorangegangen, indem er aus der Einsetzung des Königtums im Alten Testament sowohl die zeitliche Priorität wie die höhere Würde der geistlichen Gewalt gegenüber der weltlichen folgerte, welche von jener nicht nur einzusetzen, sondern auch zu richten sei, wenn sie vom rechten Wege abweiche. Von hier aus war Hugo auf den augustinischen (s. S. 129) Gedanken gekommen, daß der Staat nur durch Vermittelung der Kirche ein wirklich sittliches Institut sei, und behauptete nun auch für die Gegenwart, daß die königliche Gewalt durch die priesterliche geweiht und dadurch erst zur Erfüllung ihrer Aufgabe tüchtig gemacht werde [1]. Sei nun

---

1) Ähnlich Honorius von Autun: Imperator Romanus debet ab Apostolico eligi consensu principum et acclamatione plebis in caput populi constitui, a Papa consecrari et coronari; a. a. O., cp. IV, 1264; vgl. S. 147.

nicht der, welcher segnet, mehr denn der gesegnet wird [1]? Wir haben gesehen, wie Johann sich nicht nur dieses Ebräerwort zu eigen macht (s. S. 31), sondern ganz in der Weise Hugos von St. Viktor die Einsetzung des Königs in sein Amt vollzogen wissen will, wenn er auch aus Opportunitätsgründen auf eine genauere Ausführung dieses Gedankens verzichtet (s. S. 35 ff.). Aber nun nützt Johann die von dem Viktoriner angewendete Beweismethode viel gründlicher aus als dieser: Hugo begnügt sich mit der prinzipiellen Feststellung des Verhältnisses beider Gewalten auf Grund der alttestamentlichen Ordnung. Im übrigen aber läſst er jede in ihrem Gebiete, die staatliche in dem der irdischen, die priesterliche in dem der geistlichen Dinge selbständig schalten; ja er gesteht sogar zu, daſs die Priester, sofern sie weltliches Lehen tragen, den hieraus flieſsenden staatlichen Anforderungen an sie, wenn sie durch Vernunft und Notwendigkeit begründet sind, sich nicht entziehen dürfen [2]. Johann aber findet in seinem Leitfaden zur Staatslehre, dem Alten Testament, das er für alle kirchlichen und staatlichen Verhältnisse der Gegenwart heranzieht, keinen Grund, dergleichen Zugeständnisse zu machen. Wenigstens hat er sie nicht in seine Theorie aufgenommen.

Weiter aber: Auch die der Natur entnommenen Bilder, in denen Gregor VII. Symbole für Priestertum und Königtum zu sehen liebte, Sonne und Mond, die Augen des menschlichen Körpers, gebraucht Johann nicht zu diesem Zweck. Diese Bilder, namentlich das zweite, konnten ja

---

1) „de sacrament." l. II, pars II, cp. IV (Migne, T. 176) p. 418.

2) Ad potestatem regis pertinent, quae terrena sunt et ad terrenam vitam facta omnia. Ad potestatem summi pontificis pertinent, quae spiritualia sunt et vitae spirituali attributa universa, l. c., p. 418, vgl. cp. VIII, p. 421; Spiritualis siquidem potestas non ideo praesidet, ut terrenae in suo iure praeiudicium faciat, sicut ipsa terrena potestas, quod spirituali debetur, nunquam sine culpa usurpat . . . possessio etiam ab ecclesiasticis personis obtenta obsequium, quod regiae potestati pro patrocinio debetur, iure negare non potest, l. c., cp. VII, p. 420.

auch dazu dienen, um damit ein Korrelatverhältnis beider Gewalten anzudeuten, wozu sie z. B. Hugo von Fleury (s. S. 138) verwendet hatte. Da hatten schon Ivo von Chartres [1]), Placidus von Nonantula [2]) und Honorius von Autun [3]) auf die auch in der alten Kirche [4]) beliebte Analogie des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat zurückgegriffen, auf die Verbindung von Seele und Leib. Dieses Bild war nicht so leicht mifszuverstehen und liefs auch nicht mehrere Deutungen zu wie jene andern. So kam es wieder mehr in Aufnahme: auch Hugo von St. Viktor [5]) hat es. Wiederum Johann von Salisbury macht von ihm den ausgedehntesten Gebrauch, ja benutzt es, wie aus der oben gegebenen Darstellung seiner Theorie ersichtlich, geradezu als formale Grundlage seines ganzen Systems.

Inzwischen war aber noch ein Argument zur Unterwerfung der weltlichen Gewalt unter die geistliche ausfindig gemacht worden, das Gregor VII. in dieser Gestalt noch nicht gebraucht hatte, das späterhin aber besonders gern ins Treffen geführt wurde [6]): die sogenannte Zweischwertertheorie.

Schon Gregor pflegte häufig von dem Schwert des heiligen Petrus zu sprechen, indem er damit die Strafgewalt der Kirche bezeichnete [7]); er verwendete auch den Ausdruck

---

1) S. Seite 143.

2) In der Schrift: „Lib. de honore ecclesiae“, Pez, Thesaur. anecdot., T. II, pars II. Neander IX, 264 f.

3) Migne, T. 172, p. 1264: „sicut animus dignior est corpore . . . ita regno sacerdotium“, s. S. 148.

4) Const. apost. II, 34; Chrysostomus, ep. II ad. Cor.; hom. 15, cp. 4 u. 5; „de sacerdot.“ III, 1; vgl. Gierke a. a. O., S. 112, 4; 547, 72. R. E. XIV, 623.

5) A. a. O., cp. IV, p. 418: Quanto autem vita spiritualis dignior est quam terrena et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive saecularem potestatem honore ac dignitate praecedit.

6) Vgl. Friedberg, de finium inter eccles. et civitat. regundorum iudicio. Leipz. 1861, S. 20; Höfler, Kaisertum und Papsttum, S. 4.

7) Z. B. „Registr.“ I, 17 (Migne, T. 148), p. 300; II, 31. 386; VI, 10. 519; 14, 523; VII, 4. 548; VIII, 3. 577.

„leibliches Schwert“ (materialis gladius) für die im Dienste der Kirche auszuübende Strafgerichtsbarkeit der weltlichen Obrigkeit [1]. Jedoch, daſs Luk. 22, 38 geschrieben steht, daſs ausdrücklich vom Herrn Petro der Besitz, bezw. die Führung beider Schwerter bestätigt worden sei, das hatte er noch nicht gewuſst. Der Abt Gottfried von Vendôme [2] scheint zuerst in jener Stelle die beiden Schwerter auf die geistliche und weltliche Gewalt als in der Hand Petri vereinigt bezogen zu haben, fand aber darin nur die Forderung der Eintracht beider Gewalten ausgedrückt. Ausgiebigeren Gebrauch machte, wie wir gesehen haben (S. 146 f.), schon Honorius von Autun von dem in Lukas berichteten Worte des Herrn. Aber erst Bernhard von Clairvaux war es, der der Zweischwertertheorie jene Gestalt gab, in welcher sie fast durchgängig bei den späteren Vertretern des päpstlichen Absolutismus wiederkehrt, indem er den Satz formulierte: Beide Schwerter, das geistliche wie das weltliche gebühren Petro (der Kirche); das eine schwingt er mit eigener Hand, das andere auf seinen Wink (und den Befehl des Kaisers) die weltliche Obrigkeit [3]. — Es unterliegt keinem Zweifel, daſs darin die Grundanschauung Bernhards über das Verhältnis beider Gewalten ausgedrückt ist. Er hat die denkbar höchste Vorstellung von der Macht und Würde des

---

1) „Registr.“ II, 51. 403.

2) Tractat. de possessionum ecclesiast. investitura, quod regibus concedatur. Migne, T. 157, p. 220: Voluit bonus Dominus et magister noster Christus spiritualem gladium et materialem esse in defensione ecclesiae. Quod si alter ab altero retunditur, hoc fit contra illius voluntatem; vgl. „Histoire litteraire de la Fr.“, T. XI, p. 180. Es ist also nicht Alanus ab insulis, der die Allegorie der beiden Schwerter zuerst ausnutzt, wie v. Schulte (Die Macht der röm. Päpste über Fürsten etc., S. 30) meint.

3) „de consid.“ IV, 3 l. c., p. 776: Uterque ergo ecclesiae, et spiritualis scil. gladius et materialis, sed is quidem pro ecclesia, ille vero et ab ecclesia exserendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris; ep. 256, p. 464: Petri uterque est: alter suo nutu, alter sua manu, quoties necesse est, evaginandus.

Priestertums, das in dem Papste seine Spitze hat: Der Papst ist nicht nur Nachfolger und Erbe der Rechte Petri und der Apostel und als solcher über Fürsten und Bischöfe gesetzt, mit der Leitung und Regierung des Erdkreises betraut, wofür Matth. 16 und Joh. 21 unwiderlegliche Zeugnisse sind [1]; — er ist auch der Stellvertreter Christi [2]. Aber noch dient diese Ehrenbezeichnung mehr dazu, den Papst an die ungeheure Last der Verantwortung zu erinnern, die mit seinem hohen Amte ihm auf die Schultern gelegt ist, als daſs durch sie seine Macht und Würde auſser Vergleich mit aller menschlichen Macht gesetzt, ungemessen über sie erhoben werden soll. Christus ist es, der den Erdkreis besitzt und über ihn herrscht, dem Papst ist die Sorge für ihn, der Dienst an ihm übertragen, durch den er zu Christo geführt, dem Glauben gewonnen und im Glauben erhalten werden soll [3]. Nicht zu herrschen ist Art apostolischen Sinns, sondern zu dienen [4]. Dessen eingedenk soll der Papst nicht als ein Herr der Bischöfe sich fühlen und also auftreten, sondern als „einer von ihnen, als ein

---

1) ep. 237, p. 426: . . . ad praesidendum principibus, ad imperandum episcopis ad regna et imperia disponenda; vgl. „de consid." III, 1, 758 sq.; II, 8, 751.

2) „de consid." IV, 7, 788; II, 8, 752. „Tract. de mor. et off. episcop." cp. VIII, p. 829; „Epist." 251, p. 451 — sonst „Vicarius Petri", z. B. ep. 183, p. 345; ep. 243, p. 440; ep. 346, p. 551 etc. Über den Gebrauch dieser Namen bei Johann von Salisbury s. S. 25. Bereits Eugen III. hat sich nach dem Zeugnis Johanns Petri successor, Christi vicarius genannt. „Hist. pontif.", cp. 40. 543. Danach ist Janus, S. 173 (vgl. Reuter, Al. III. u. seine Zeit III, 510. 771) zu berichtigen. Gerhoh von Reichersberg nennt Gregor VII., dem er uneingeschränkte Bewunderung zollt, „vicarius Christi"; „de invest." XIX, 416, die Päpste sonst, insbesondere Alexander III. „vicarius Petri".

3) „de consid." III, 1, 758 sq.: dispensatio tibi super illum (sc. orbem) credita est, non data possessio . . . possessionem et dominium cede huic (sc. Christo), tu curam illius habe . . . ut increduli convertantur ad fidem, conversi non avertantur, aversi revertantur.

4) „de consid." II, 6, 748.

Bruder derer, die Gott lieben und fürchten" [1]). Ist seine Macht auch die höchste, so doch nicht die einzige Macht, die von Gott eingesetzt ist [2]). Auch die Bischöfe, freilich dem Papste als dem Hirten der Hirten unterstellt, sind Christi Vikare [3]), Hirten der ihnen zugeteilten Herden und Pförtner des Himmels für diese [4]). So soll der Papst sie in ihrem Wirkungskreise ungestört lassen und nicht durch übermäfsige Gewährung von Privilegien und Zulassung von Appellationen die Autorität der unmittelbaren geistlichen Oberen und damit Ordnung und Zucht im Klerus untergraben [5]). Und auch die Fürsten und Könige der Welt möge er, wo nicht dringende Ursachen es anders erfordern [6]), in der Ausübung ihres weltlichen Richteramtes ruhig gewähren lassen, nicht weil die geistliche Gewalt nicht das Recht hat, über weltliche Angelegenheiten zu entscheiden, sondern weil sie zu hoch steht, sich mit ihnen zu befassen [7]).

Dafs also das Papsttum universale Regierungs- und Strafgewalt auf Erden besitze, -- wie er es am schärfsten in seiner Formulierung der Zweischwertertheorie ausgedrückt hat, steht für Bernhard unerschütterlich fest. Und eben weil er von der Würde des Priesteramts und der Gewalt des Papsttums so hoch dachte, fühlte er sich berechtigt und durfte er es wagen, dem Papste jenes weniger angenehme als heilsame Lied [8]) in den „Betrachtungen" zu singen, und

---

1) Ibid. IV, 7, 788.

2) erras, si, ut summam, ita et solam institutam a Deo vestram apostolicam potestatem existimas. „de consid." III, 4, 768.

3) „Tract. de mor. et off. episc." IX, 832.

4) „de consid." II, 8, 751.

5) Ibid. III, 2, 761 sq.; 4, 766 sqq.

6) S. Seite 154, Anm. 3, vgl. Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengesch. I, 837.

7) . . . quaenam tibi maior videtur et dignitas et potestas: dimittendi peccata an praedia dividendi . . . habent haec infirma et terrena iudices suos reges et principes terrae. Quid fines alienos invadistis? „de consid." I, 6, 736.

8) Ibid. II, 7, 750.

ihn gleichsam wie die Stimme des päpstlichen Gewissens daran zu mahnen, die Heiligkeit seines Amtes nicht durch die Verstrickung in das Weltliche und Irdische zu beflecken.

Johann von Salisbury tritt nun in dieser Beziehung ganz in die Fufstapfen Bernhards von Clairvaux. Auch ihn trieb der Eifer für die Reinheit und Schönheit der Kirche Gottes dazu, schonungslos auf die Schäden und Flecken derselben in ihrer irdischen Erscheinung seinen Finger zu legen. Auch er erhob offen vor dem Nachfolger Eugens, dem Papste Hadrian IV., seine anklagende und warnende Stimme. Wie aber in seiner Kritik der römischen Kurie und des geistlichen Standes der Einflufs der Bücher „de consideratione" unverkennbar ist, so hat er von Bernhard auch die Zweischwertertheorie in der ihr von diesem gegebenen Fassung entnommen, nur dafs er, gleich als ob er der geistlichen Gewalt den thatsächlichen Verzicht auf die mit dem weltlichen Schwert bezeichneten Befugnisse und Rechte möglichst erleichtern wollte, noch etwas geringschätziger als der Abt von Clairvaux von diesen spricht und in einer Honorius von Autun noch weit überbietenden Weise den weltlichen Fürsten zum blofsen Diener, ja Henker der Kirche herabdrückt [1]).

Das also ist von der einen Seite, sozusagen nach rückwärts, die Bedeutung des Systems, das Johann von Salisbury der Hauptsache nach in seinem „Policraticus" entwickelt hat: Wir sehen die seit Gregor VII. hier und da in den Reihen der hildebrandinischen Partei einzeln benutzten Fäden in seiner Hand vereinigt, und ihn damit beschäftigt, aus ihnen samt dem von ihm selbst eifrig hinzugetragenen Material ein dauerhaftes und farbenreiches Gewebe zu fertigen, in dem alle Verhältnisse des staatlichen und rechtlichen Lebens der einzelnen wie der Völker fest an das unzerreifsbare Gefüge der universalen Gewalt der Kirche geknüpft werden.

---

1) Vgl. S. 29 f.

Diese Arbeit war nicht umsonst gethan. Auch nach vorwärts gesehen ist sie nicht ohne Bedeutung: Sie hat auch auf die Folgezeit Einfluſs gehabt.

Wie wir über sie auch sonst urteilen mögen, mag auch noch viel daran fehlen, daſs sie in vollem Sinne ein erschöpfendes und wissenschaftlich ausgeführtes System der ihr zugrunde liegenden Gedanken genannt werden kann, — den nächsten Zweck, den der Verfasser des „Policraticus“ sich mit ihm gesetzt hatte, seinen Freund und Gönner Thomas Becket davor zu warnen, sich völlig von den Eitelkeiten des Hoflebens umgarnen zu lassen, ihm gleichzeitig die Grundzüge des Handelns vorzuzeichnen, denen er, bei seiner von dem Scharfblick Johanns wohl vorausgesehenen Erhöhung auf den Stuhl des Primas von England, als Kirchenfürst nachzuleben habe, — den Zweck hat er jedenfalls erreicht. Nicht der Papst jener Zeit ist es gewesen, in dessen Wirken die von Johann theoretisch auf eine auch später nicht übertroffene Höhe gehobene geistliche Gewalt zur konkreten Wirklichkeit wurde, — ein so kluger Politiker wie Alexander III. hütete sich wohl, dies Ziel, wenn es ihm überhaupt in solcher Weite vor Augen stand, unverhüllt zu zeigen [1]), er begnügte sich mit dem, was ihm unter den verwickelten Zeitverhältnissen im Kampfe mit einem der mächtigsten Kaiser erreichbar war. Eben jener englische Kirchenfürst, der, mit dem Geiste des Policraticus getränkt, mit unbeugsamer Willenskraft die Idee der Oberherrlichkeit des Priesters über den König in That und Wort vertrat, Thomas Becket war es, in dem die geistliche Gewalt über die weltliche einen vollen Sieg errang. Und die Waffen, mit denen Becket gekämpft hat, hat unser Philosoph ihm geschmiedet.

Wer wird nicht an die Beweisführung Johanns erinnert,

---

1) Aus seinen Briefen läſst sich eine so vollständige hierarchische Lehre nicht schöpfen wie aus den thomistischen; vgl. Reuter, Alexander III. III, 519 f.

wenn er liest, wie Becket dem Könige Heinrich II. vorhält, dafs die Könige ihre Gewalt von der Kirche zu ihrem Schutze und zu ihrer Förderung erhielten [1]), dafs sie darum nach dem Willen Gottes der Kirche, ihren Gesetzen und Bischöfen Gehorsam schuldig seien und nicht umgekehrt sich das Recht anmafsen dürften, Bischöfen Vorschriften zu machen, über Zehnten und dergleichen zu bestimmen oder sonst irgendwelche Anordnungen in geistlichen Dingen zu treffen, wenn sie auch durch jene verkehrten, mit Unrecht uralt (avitae) genannten Gewohnheitsrechte scheinbar gerechtfertigt würden [2]). Das nicht zuzugeben, sei bejammernswürdiger Wahnsinn [3]). Auch er weist auf das oft berufene Vorbild Konstantins in seinem Verhalten gegen die Bischöfe hin [4]); er droht mit dem Worte der Weisheit (s. S. 51): potentes potenter punit Deus [5]), und zeigt an dem Beispiel Pharaos und Sauls, Salomos und Nebukadnezars, wie es sich erfüllt habe, wie Herrschaft und Ruhm und Wissen und Tapferkeit den Königen, die die Gebote Gottes (der Kirche) übertraten, entweder selbst oder doch deren Nachkommen genommen werde [6]).

Man sieht, Johann hatte sich in seinen Erwartungen nicht getäuscht, seine Mahnung war nicht in den Wind gesprochen.

---

1) Thomas Cantuar, ep. 179, ad Henr. II. (Migne, T. 190), p. 651: Nosse debetis vos Dei gratia regem esse . . . potestatis auctoritas, quam ab ecclesia accepistis tum sacramento unctionis tum gladii officio, quem gestatis ad malefactores ecclesiae coercendos.

2) ep. 179, l. c., p. 652: et quia certum est reges potestatem suam accipere ab ecclesia, — non habetis episcopis praecipere, absolvere aliquem vel excommunicare, trahere clericos ad saecularia examina, iudicare de ecclesiis vel decimis, interdicere episcopis, ne tractent causas de transgressione fidei vel iuramenti et multa in hunc modum, quae scripta sunt inter consuetudines avitas, quas dicitis avitas; vgl. ep. 180, p. 655; ep. 4, p. 410.

3) ep. 180, p. 654.

4) Ibid.

5) ep. 188, p. 663.

6) ep. 179, p. 651.

Es ist hier nicht der Ort, es im einzelnen zu verfolgen, wie Johann in dem weltgeschichtlichen Streite Beckets mit Heinrich II. treu bei seinem Erzbischof ausharrte, immer imstande, ihn zu trösten und zu stärken, immer bemüht, desselben unglaubliche Schroffheit und hartnäckigen Starrsinn zu mildern, und nicht einen Augenblick sich besinnend, ihn zurechtzuweisen, ja ernst zu tadeln, wo er fehlte [1]). Johanns Briefe, die ein glänzendes Zeugnis sind für seine Rechtschaffenheit und den Adel seiner Gesinnung, zeigen uns, wie er die Grundsätze, die er im „Policraticus“ ausgesprochen hat, auch im Leben durch die That vertrat, wie er ihnen auch da treu blieb, wo sie Verfolgung und Not, Verleumdung und Mifshelligkeiten aller Art über ihn brachten.

Das Eingreifen solcher Charaktere in die Gestaltung ihrer Zeit ist immer geschichtlich bedeutsam und bleibt nicht ohne Früchte. Freilich nicht so, dafs die Ordnung der Dinge, welche Johannes in seinem Staatsbilde gezeichnet hatte und für die er als der eifrigste und zugleich besonnenste Anhänger Beckets kämpfend und duldend im Leben thätig war, nun gleich allgemein anerkannt, dafs kein Widerspruch mehr gegen sie laut geworden wäre.

Gerade ein Mann, der im Grunde genommen dieselben Ziele wie Johann von Salisbury und die hildebrandinische Partei im Auge hatte, Gerhoh von Reichersberg war es, der sich durchaus nicht mit dem von diesen eingeschlagenen Wege befreunden, der sich nicht davon überzeugen konnte, dafs die Einmischung der Hierarchie in rein weltliche Angelegenheiten durch ihr Prinzip gefordert werde, zumal er sah, dafs der Klerus dadurch in Wirklichkeit, anstatt gereinigt und sittlich gehoben zu werden, nur von seiner eigentlichen Aufgabe abgedrängt und sie zu

---

1) Über Johanns kirchenpolitische Wirksamkeit (seine Rolle im Kampf Beckets mit König Heinrich II.) vgl. aufser den S. 1 genannten Schriften von Schaarschmidt; Reuter, Alex. III., III, 408ff.; Pauli a. a. O., noch J. C. Robertson, Becket, Archbishop of Canterbury, Lond. 1859.

erfüllen untüchtig gemacht werde. Dieser Überzeugung hatte er allezeit unverhohlenen Ausdruck gegeben und mit der ihm eigenen rücksichtslosen Schärfe und Gereiztheit gegen die Verweltlichung des Klerus und für die allgemeine Einführung kanonischen Lebens geeifert. Er hatte sich bewogen gefühlt, dem Papste Eugen III. — gewissermafsen als Seitenstück zu Bernhards Betrachtungen eine Erklärung des 64. Psalms [1]) in die Hand zu geben, in der er schonungslos die Schäden der Kirche aufdeckte, sonst aber fast völlig hildebrandinische Ideen vertrat [2]). Aber bald kehrte er zu seiner früheren Anschauung zurück, dafs doch die weltliche Macht, die er vielleicht der reinen und makellosen Hand eines Eugen unbedenklich hatte anvertrauen mögen, ein Danaergeschenk für das Priestertum sei. Nach dem Erscheinen des „Policraticus“ trat er mit einer neuen interessanten Schrift: „de investigatione Antichristi“ [3]) ans Licht, in der er nachzuweisen unternahm, wie in jenem verderbten Zustande der Kirche nicht minder die Vorzeichen des Antichrist sichtbar würden wie das Auftreten der in den dunkelsten Farben geschilderten Tyrannen Heinrichs IV. und V. gegen die Kirche der im Evangelium geweissagte Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte gewesen sei. Wie er in diesem Buche [4]) gleich Johann oder vielmehr, wie es sein Naturell mit sich brachte, mit noch derberen und schärferen

1) Bei Baluze, Miscellan. V, 63, unter dem Titel „de corrupto ecclesiae statu“, bei Migne, T. 194.

2) Ausführlicher Nachweis bei Ribbeck, Gerhoh von Reichersberg und seine Ideen über das Verhalten von Staat und Kirche. Forschungen zur deutschen Geschichte XXIV, 43—46.

3) Herausgegeben von Scheibelberger, Gerhohi . . . opera ined. I, Linz 1875; nach cp. LXI, p. 122, und LXVII, p. 139, vgl. p. 384 nicht vor Mitte 1161, wahrscheinlich kurz vor dem Fall Mailands, also Februar 1162 geschrieben (vgl. Ribbeck a. a. O., S. 22, Wattenbach II, 281), nachdem die erste, den päpstlichen Legaten bereits 1160 übergebene Niederschrift nicht wieder von Rom zurückkam. Lefflad, Wetzer und Welte, Kirchenlexikon V, 387.

4) Ähnlich in seiner letzten Schrift: „de quarta vigilia noctis“.

Worten als dieser gegen die Grundübel im Klerus, Habsucht und Hochmut, zu Felde zog, wie er „diese Bestien“ in Rom wie in Jerusalem und dazwischen antraf [1]), sie in ihre letzten Schlupfwinkel und Ausgangspunkte verfolgte und dabei insbesondere die römische Kurie und ihre Legaten, das Unwesen der überhand nehmenden Privilegien und Appellationen an den Pranger stellte und bitter tadelte, — darauf haben wir an den betreffenden Stellen bereits früher hingewiesen [2]). Aber die kirchenpolitischen Anschauungen, die Gerhoh bei dieser Gelegenheit entwickelt, sind andere als die Johanns. Wir hören noch einmal die Stimme eines Hugo von Fleury, eines Paschalis II. [3]), und es ist, als ob er ausdrücklich die seit jenen gegnerischerseits neu ins Feld geführten, im „Policraticus“ besonders verwerteten Argumente zu entkräften sich vorgenommen hätte: die Erhabenheit des Papstes über jedes Gericht, die Analogie des alttestamentlichen Priestertums mit der christlichen Hierarchie und die Zweischwertertheorie.

Dafs jetzt zu einem hierarchischen Schlagwort erhoben wird, dafs der Papst niemandem Rechenschaft schulde denn dem Himmel allein [4]), ist für ihn frevelhafte Anmafsung der Römlinge [5]). Auch der Papst kann zur Rechenschaft gezogen werden: von der Kirche in ihrer gesetzmäfsigen Repräsentation, der allgemeinen Synode. Und wenn, diese zu berufen nicht nur ein Recht, sondern auch zur Verhütung etwaigen Schismas Pflicht des Kaisers ist [6]), so geht schon

---

1) „de investig.“ LXXXVI, p. 152.

2) S. Seite 77. 80. 85ff. 92.

3) Wie früher in seinem „L. de aedificio Dei“ (Pez, Thesaurus anecdot. T. II, und Migne, T. 194) vgl. Reuter, Alexander III., II, 121, und Ribbeck a. a. O., S. 15.

4) S. Seite 25.

5) In cunctis enim fere, quae egerint Romani, sibi dici nolunt, cur ita facitis, siquidem ut aiunt: sedes illa soli coelo debet innocentiam. Sciant vero unum et solum esse Deum, cui nemo dicere debet: cur ita facis? „de investig.“ LXII, 125, vgl. LXV, 131.

6) Ibid. LXII. LXV; vgl. Reuter II, 126f.; III, 514.

daraus hervor, wie es mit der Universalgewalt des Papsttums steht. Nicht unbedingte Herrschaft des Papstes über den Kaiser, sondern Friede und Eintracht zwischen Kaisertum und Papsttum, das ist die von der Schrift geforderte Parole! [1]) Was soll denn die Rede von zwei Schwertern, wenn die ganze Regierungsgewalt in einer, der apostolischen Hand vereinigt sein soll, — ebenso wenig wie sie ganz in der kaiserlichen Hand liegen darf. Da ist denn doch der Vergleich der beiden Gewalten mit den beiden grofsen Leuchten des Himmels oder den beiden Säulen am Eingang des Tempels [2]) richtiger, insofern damit angedeutet wird, dafs eine zur andern gehört, dafs die eine die andere ergänzt, aber doch jede für sich ihre bestimmte Bedeutung, ihren bestimmten Wirkungskreis hat. Der soll einer jeden bleiben, keine in den des andern eingreifen nach des Herrn Wort: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gotte, was Gottes ist; beide aber sollen zugleich in vollendeter Harmonie miteinander verbunden sein wie Mose und Aaron, wie David und Samuel [3]).

Was nun die Schwerter anbetrifft, so hat der Herr ausdrücklich dem Petrus befohlen (Matth. 26, 52): Stecke dein Schwert in die Scheide! Er sagt „dein Schwert“, nicht „mein Schwert“, denn sowie es vom Priester ohne Gottes Ordnung geschwungen wird, hört es auf, des Herrn zu sein [4]).

---

1) „de investig.“ LXII. LXV. LXXXVIII, 177: Melius iuxta consilium apostolicum honore invicem praevenirent et alter alteri tamquam filius patri deserviret atque ille versa vice ipsum tamquam filium foveret ac diligeret eique tamquam filio gloriam et honorem thesaurizaret et esset pax inter duos illos, sicut a propheta Zacharia praedictum est.

2) Vgl. Hugo von Fleury, S. 138.

3) Vgl. ebd. S. 138.

4) „de investig.“ XX, 52; LXXXVIII, 174sq. — Die wichtigste Stelle. Gerhoh kommt bei dieser Gelegenheit auch auf die durch Übernahme von Regalien den Beschöfen gegenüber den Fürsten erwachsenden Pflichten zu sprechen. Am richtigsten wäre es freilich, wenn die Bischöfe überhaupt nicht nach solcher an Reichslehen hängenden, weltlichen Macht

So ist also der Gebrauch des weltlichen Schwertes nicht nur, — sondern auch das Recht darauf für alle Zeiten dem Priester abgeschnitten. Dem Priester des Alten Testaments war es mit Rücksicht auf den damaligen Stand der Entwickelung des Reiches Gottes erlaubt, ja es war für ihn verdienstlich, das weltliche Schwert zu führen; für den Priester des Neuen Bundes ist es seit jenem Worte des Herrn eine schwere Sünde [1]. Damit wird nicht nur das Gebahren der Bischöfe, die mehr Kriegsmänner als Männer Gottes sind und mit den Zehnten und Abgaben der Gläubigen Reiter und Wagen und andern Kriegstrofs unterhalten, damit wird nicht nur das Blutvergiefsen selbst getroffen [2], sondern auch die Ausübung der Blutgerichtsbarkeit seitens der Priester [3]. Diese bleibe der weltlichen Gewalt überlassen! Die Hand der Priester darf sich nicht mit dem weltlichen Schwerte beflecken, denn sie ist geheiligt durch die Verwaltung der göttlichen Sakramente [4].

---

strebten. Von diesem, in „de aedificio Dei“ prinzipiell vertretenen und durchgeführten Standpunkt ist er in der Folgezeit abgekommen. Er hat eingesehen, dafs er praktisch unausführbar ist. Wenn also dieser Mifsbrauch, dafs Bischöfe Regalien übernehmen, nun einmal nicht zu umgehen ist, so sind die Bischöfe auch verpflichtet, den Königen den Eid der Treue (sacramentum fidelitatis et coronae suae iustae defensionis salvo videlicet ipsorum officio) zu leisten. Anderseits sollten die Könige sich hiermit begnügen und nicht von den Bischöfen mit der Ablegung des eigentlichen Lehnseides (hominium) die Verpflichtung zur Leistung sämtlicher Lehnspflichten (namentlich der Kriegsfolge) verlangen. — Dies zur Ergänzung von Reuter II, 121.

1) „de investig.“ XLI, 85. 87; XXXVII, 81 sq.: LXXXVIII, 174.

2) Ibid. XLII, 89.

3) Ibid. XLI, 87 . . . a sanguinis non solum negotio, sed etiam quaestione . . .; LXXXVIII, 174: Timeat sacerdos pugnare in gladio materiali vel in ipso saeculares vindictas facere.

4) Ibid. XXXIX, 83: episcopalis namque vel sacerdotalis manus divinissimis sacramentis conficiendis potestatis sanguinis effundendi legitime capax non est, nam et sanguine resperso reproba ad eadem caelestia sacramenta conficienda efficitur dicente Domino ac David 1. Paral. 28, 3.

Mit einem Worte: Weltliche und geistliche Gewalt sollen nicht miteinander vermischt werden. Und wenn der Einwand gemacht wird, dafs doch die Könige durch die bischöfliche Gewalt in ihr Amt, die Soldaten durch priesterliche Weihe in ihren Beruf eingeführt würden, so ist das nicht richtig: Die Könige und Fürsten kommen nach göttlicher Ordnung durch Wahl des Volkes oder Erbfolge auf ihren Thron; die Kriegsleute werden durch ihre Kriegsherren berufen. Die priesterliche Weihe, die nachher kommt, schafft also nicht den Amtscharakter, macht den Fürsten nicht zum Fürsten, den Soldaten nicht zum Soldaten, sondern segnet beide nur und erinnert sie an die Pflichten und Grenzen ihres Berufes [1]).

Wir sehen also, dafs Gerhoh gerade in diesen Hauptpunkten: der Einsetzung der königlichen Gewalt, der Identifizierung alt- und neutestamentlichen Priestertums, der universalen Ausdehnung der geistlichen Gewalt der eigentlich hierarchischen Theorie der Zeit, der Theorie eines Hugo von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux, Thomas Becket und vor allem Johann von Salisbury mit dieser Schrift über die Erforschung des Antichrist [2]) entgegentrat. — Sollte das zeitliche Zusammentreffen derselben mit dem Policraticus ein blofs zufälliges sein? — Aber schon verhallte Gerhohs Stimme ungehört oder doch unbeachtet, trotzdem (oder vielleicht weil) er sie zwar voll Begeisterung für die Würde und Heiligkeit des

---

1) „de investig." XL, 84 sq.: Neque episcopi reges creant vel ordinant, sed principibus et populi electione et acclamatione creatis aut ex genere prodeuntibus episcopi benedicunt et cum benedictione coronam capitibus eorum imponunt; neque militibus novis sacerdotes ensem tribuunt vel eos ense accingunt, sed accipientibus et praecingentibus benedicunt, docentes eos, quod sui est officii, potestatibus sublimioribus subditos esse debere; . . . ex quibus verbis apparet regesac duces . . , non creari (sc. a sacerdotibus), sed ex divina ordinatione per humanam electionem . . . creatis . . . sacerdotes benedicunt.

2) Welche mir zur Charakterisierung der kirchenpolitischen Stellung Gerhohs hauptsächlich mafsgebend erscheint.

geistlichen Standes, aber auch mit dem bittern Ernste und der unbequemen Offenheit eines Propheten der Bufse erschallen liefs, — trotzdem auch sonst noch manche hervorragende Kleriker, wie Gilbert von London, Erzbischof Richard von Canterbury [1]) u. a. mit ihm die Gleichberechtigung beider Gewalten anerkannten.

Nur noch einige Jahrzehnte innerer Wirkung der von Persönlichkeiten, wie den oben (S. 165) genannten, ausgegangenen Anregungen, stiller Entfaltung des von ihnen ausgestreuten Samens in dem durch die Gregorianer gefurchten Boden, — und es konnte ein Innocenz III. auch thatsächlich und unbestritten der gewaltige Gebieter des Erdkreises sein, wozu jene den Papst als das Haupt der Kirche mit allen Kräften hatten erheben wollen. Da war selbst dem Laien und weltlichen Beamten Gervasius von Tilbury die universale Machtstellung des Papsttums ewig gültige und feststehende Wahrheit geworden. Nicht wer den Deutschen, sondern dem Papste gefalle, sei Kaiser, sei doch als Lehen des Papstes (eius beneficio) die römische Kaiserkrone ans Frankenreich gekommen [2]).

In der theologisch-philosophischen Begründung und Rechtfertigung der hierarchischen Kirchen- und Staatstheorie begegnen wir nun seit Johann von Salisbury wesentlich neuen Gesichtspunkten nicht mehr. Nicht ein Argument wird in der Folgezeit verwendet, das wir nicht schon vorher — und die meisten im Zusammenhang eines Systems zuerst bei Johann von Salisbury getroffen hätten. Namentlich die Fassung, welche Bernhard von Clairvaux der Zweischwertertheorie gegeben und die von Johann besonders ausgenützt worden war, ist stereotyp geworden. Wir finden sie in fast

1) Vgl. Reuter, Alexander III., III, 518.

2) Gervasius von Tilbury, früher am englischen Hofe, schrieb 1214 als Marschall des Reichs von Arles „otia imperialia“ für Kaiser Otto IV., vgl. Wattenbach II, 444.

genau demselben Wortlaut z. B. bei Gregor IX.[1]) und Bonifaz VIII.[2]). Nur daſs Gregor IX., — ähnlich und doch wieder anders wie Gerhoh von Reichersberg (S. 163 f.) aus dem Wort des Herrn: „Stecke dein Schwert in die Scheide“ — einen eigentümlichen Gedanken herausliest, indem er in dem „dein Schwert“ die weltliche Gewalt bezeichnet sieht, der durch das Gebot: „Stecke es in die Scheide“ jede selbständige Bedeutung genommen werde, so daſs um so klarer hervortritt, daſs die von den Jüngern vorgewiesenen zwei Schwerter (Luk. 22, 38) genug seien, d. h. beide nach dem Willen des Herrn der Kirche zustehen.

Wie zu erwarten, hat dann der gröſste Dogmatiker und Normaltheologe des Katholicismus, Thomas von Aquino, auch der in Rede stehenden Lehre ihre eigentliche dogmatisch-ethische Grundlage gegeben [3]). Mit Aristoteles bestimmt er dem Staate seinen Zweck: Die Menschen vereinigen sich, um zusammen ein gutes Leben zu führen (ut bene vivant). Ein gutes Leben aber ist ein der Tugend gemäſses Leben. Durch dieses soll der Mensch dem Endzweck alles menschlichen Lebens und Strebens entgegengeführt werden, dem ewigen Leben im Genusse Gottes (fruitio Dei). Den erreicht kein Mensch durch die bloſs menschliche Tugend. Nur durch die göttliche, durch übernatürliche Kraft und Gnade in ihm gewirkte Tugend erlangt er jenes höchste Ziel. Dahin also kann ihn keine weltliche Macht leiten; hier untersteht er dem Regimente Christi, der König und

---

1) 1232 im Brief an den griechischen Erzbischof bei Mansi XXIII, 59; vgl. Schulte, Die Macht d. römischen Päpste, S. 30.

2) In der Bulle Unam sanctam, Raynaldi annales, T. XIV, p. 564 sq., in der Hauptsache abgedruckt bei Harnack III, 396 f. Anm. 2.

3) Vgl. besonders seine Schrift „de regimine principum, op. omnia“. Parma 1865, T. XVI. — Dazu Werner, Der heilige Thomas von Aquino I, 797 ff.; II, 617. Baumann, Die Staatslehre des Thomas von Aquino Köstlin in der R. E. XIV, 630.

Priester in einer Person ist [1]). Christi Regiment nun auf Erden zu vertreten ist nicht den Königen, sondern den Priestern, vornehmlich dem Papste, dem Stellvertreter Christi in einzigartigem Sinne, übertragen. Daraus folgt, dafs auch die Könige dem Papste, gleichwie Christo selbst, sich unterzuordnen haben [2]). Denn nach der Würde und Höhe des Ziels, zu dem hinzuführen einer berufen ist, richtet sich auch die Würde des, dem die Sorge dafür übertragen ist [3]). Deshalb mochten bei den Heiden und auch noch im Alten Testament die Priester unter den Königen stehen, weil es dort immer nur zeitliche und weltliche Güter waren, die die Priester vermittelten. In der Kirche des Neuen Bundes aber kommt den Priestern die höchste Stelle zu, weil es jenseitige, himmlische, die höchsten Güter sind, welche durch sie den Menschen dargeboten werden.

Sonst begegnen wir, wie gesagt, neuen Gedanken oder auch nur neuen Wendungen in der Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Staat vom Standpunkte des päpstlichen Absolutismus aus nicht mehr. Die berühmte Bulle Bonifaz' VIII., Unam sanctam, in welcher die Lehre von der Universalgewalt des Papsttums in der prägnantesten, in dogmatisch abschliefsender Form, als Glaubensartikel verkündet wurde, ist doch nur die unübertreffliche Zusammenfassung der bis dahin erhobenen und zum Teil geübten päpstlichen Ansprüche gegenüber der weltlichen Gewalt mit den zu deren Rechtfertigung seit Gregor VII. gebräuchlichen Argumenten, — die Krönung des Gebäudes, an dessen Auf-

---

1) „de regim. princ." I, 14, l. c., p. 236: . . . perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis.

2) Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum et praecipue summo sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos, sicut ipsi domino Christo. Ebd.

3) Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium. Ebd.

führung, wie wir gezeigt haben, unser Johann von Salisbury einen nicht unwesentlichen Anteil hat. Es ist überflüssig, nun noch im einzelnen die Provenienz der Beweismittel nachzuweisen, die Bonifaz in seiner Bulle wie die Glieder einer Kette eins an das andere reiht, der Berufung auf Joh. 21, 16. 1 Kor. 2, 15. Matth. 16, 19; des Argumentes der Einheit und der Zweischwertertheorie (mit Bezug auf Luk. 22, 38 und Matth. 26, 52). Es mag genügen, darauf hinzuweisen, dafs er auch in der Benutzung der Stelle Jerem. 1, 10f., die seltener vorkommt, einen Vorgänger hat, eben den Verfasser des „Policraticus" [1]).

Hiermit haben wir den Punkt erreicht, bis zu welchem wir die Untersuchung über die Bedeutung, die der Staats- und Kirchenlehre Johanns von Salisbury innerhalb der mittelalterlichen Lehrentwickelung zukommt, zu führen hatten. Jedenfalls dürfte so viel sicher sein, dafs diese Bedeutung nicht gering anzuschlagen ist, dafs die Theorieen dieses Scholastikers in der That eine bemerkenswerte Stufe der allgemeinen Entwickelung darstellen [2]).

Es sei zum Schlufs gestattet, noch kurz zu berühren, dafs, auch litterarhistorisch angesehen, das Hauptwerk Johanns von Salisbury, der „Policraticus" nicht ohne Einflufs auf die Folgezeit gewesen ist.

Ein englischer Weltgeistlicher, ein vertrauter Freund und steter Genosse Heinrichs II., den dieser wegen seines Witzes und seiner Unterhaltungsgabe sehr gern hatte, Walter Map [3]),

1) S. Seite 26. 116.

2) Pauli a. a. O., S. 287.

3) Pfarrer von Westbury in Gloucestershire, durch Gilbert Folioth Kanonikus an der Paulskirche in London, † ca. 1200 als Archidiakon in Oxford. Vgl. Phillips, Vermischte Schriften. Wien 1860, III, 115—198. Wattenbach II, 443. Auszüge aus seiner Schrift „Monum. Germ. SS." XXV, 61—74.

liefs sich durch das Werk Johanns anregen, auch seinerseits über die „höfischen Possen“ [1]) zu schreiben. Doch hat diese Schrift nur den Titel und einige Gedanken und Einzelheiten mit dem „Policraticus“ gemein. Tendenz und Inhalt sind andere, und in der Form und Ausführung läfst sie sich mit dem Werk des geistreichen und gelehrten Saresberiensis gar nicht vergleichen. Auch Walter Map spricht über Hofleben, Jagd, Rechtspflege in England, und ergiefst bitteren Spott über die Weltleute; doch vor allem zieht er über fanatische und habsüchtige Kleriker und Mönche her, und unter diesen sind es wieder die Partei des Thomas Becket und die Cisterzienser, die sich seine Abneigung, ja seinen Hafs und Widerwillen in besonderem Grade zugezogen haben. Dann aber vergifst er den eigentlichen Zweck seiner Schrift und geht dazu über, eine grofse Anzahl von Märchen und Sagen, Erzählungen und Anekdoten mitzuteilen, die er während seines Hoflebens gesammelt hat.

Ausführliche Auszüge aus dem „Policraticus“ hat Vincentius von Beauvais [2]) († 1264) seinem grofsen „Speculum doctrinale“ [3]) einverleibt, indem er die betreffenden Stellen nach Helinandus [4]) (in „Chron. lib.“) citiert. Wir finden dort Auszüge aus „Policr.“ V, 1 (= spec. VII, 16); „Policr.“ IV, 4—12 (= spec. VII, 16—19); „Policr.“ V, 3—5 (= spec. VII, 20); „Policr.“ V, 9 u. 16 (= spec. VII, 21); „Policr.“ V, 10—11 (= spec. VIII, 22); „Policr.“ VI, 1 (= spec. VII, 23); „Policr.“ VI, 2. 5—9. 13 (= spec. VII, 24); „Policr.“ IV, 1 u. 2 (= spec. VII, 25); „Policr.“ IV, 3 (= spec. VII, 30).

---

1) „de nugis curialium“, kurz vor dem Tode Heinrichs II. ca. 1188 zum Teil veröffentlicht, bis 1193 vervollständigt.

2) Über ihn siehe Gafs, Geschichte der Ethik, S. 319 ff. Wagenmann, R. E. XVI, 503 ff.

3) ed. Douai 1624.

4) Ein sonst unbekannter Cisterziensermönch, der im Bistum von Beauvais um 1212 gelebt haben soll (Werner, Thomas von Aquino I, 794).

Weiteren Spuren des „Policraticus“ begegnen wir in der von Tolomaeus von Lucca herrührenden Fortsetzung des „de regimine principum“ von Thomas von Aquino [1]) (lib. II, 5 sqq.). Tolomaeus berichtet, wie „in Policrato“ der Staat mit dem menschlichen Körper verglichen wird und macht sich dann daran, die Analogie von Finanzverwaltung und Magen noch genauer auszuführen, als es Johann von Salisbury gethan hatte [2]), um daran zu zeigen, daſs der Fürst eines wohlgefüllten Staatsschatzes bedürfe.

Überhaupt kehrt dieser von Johann zum erstenmal breiter ausgeführte Gedanke, daſs der Staat (und die Kirche) ein lebendiger Organismus nach Analogie des menschlichen Körpers sei, im späteren Mittelalter häufig wieder. Auſser dem eben Genannten verwendet ihn auch der Abt Engelbert von Admont (gegen Ende des 13. Jahrhunderts) [3]) in seinem „de regimine principum“ [4]); wir finden ihn ferner bei Alvarus Pelagius, Marsilius von Padua, Dante, Johann von Paris, Gerson, d'Ailly, endlich als Grundlage seines Systems der einheitlichen Weltkonkordanz bei Nicolaus Cusanus [5]).

---

1) Thom. von Aquin. op. omn. Parma 1865, T. XVI.

2) Ebd. II, 7, 243: amplius autem quodlibet regnum sive civitas sive castrum sive quodcunque collegium assimilatur humano corpori, sicut ipse Philosophus tradit et hoc idem in Policrato scribitur; unde comparatur ibidem commune aerarium regis stomacho, ut sicut stomacho recipiuntur cibi et diffunduntur ad membra, ita et aerarium regis repletur thesauro pecuniarum et communicatur atque diffunditur pro necessitatibus subditorum et regni. Auch sonst klingen wiederholt Gedanken des Policraticus an, so: II, 10, 245; III, 1—3; 7, 255 sq.

3) † 1311: v. Schulte, Allgemeine deutsche Biographie; † 1331: Schrödl in: Wetzer und Welte, Kirchenlexikon.

4) ed. Huffnagl, Ratisbonae 1725, p. 69 sqq.

5) Vgl. Gierke a. a. O., S. 552.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.







